PIERRE BOURDIEU
LOÏC WACQUANT

Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar

iletişim

PIERRE BOURDIEU - LOÏC WACQUANT

Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar

Réponses. Pour une anthropologie réflexive

İletişim Yayınları 940 • Politika Dizisi 46
ISBN-13: 978-975-05-0177-7

1-6. BASKI 2003-2012, İstanbul
7. BASKI 2014, İstanbul

REDAKSİYON Işık Ergüden
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Elçin Gen
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

PIERRE BOURDIEU
LOÏC WACQUANT

Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar

Réponses
Pour une anthropologie réflexive

ÇEVİREN *Nazlı Ökten*



PIERRE BOURDIEU Collège de France'ta Sosyoloji Bölüm Başkanı olarak görev yaptı; Avrupa Sosyoloji Merkezi'ni (Centre de sociologie européenne, Paris), *Actes de la recherche en sciences sociales* gazetesini ve Editions Raisons d'agir adlı yayınevini yönetti. 20. yüzyılın en etkili düşünürlerinden; neoliberalizm karşıtı küresel hareketin öncülerinden biri olan Bourdieu, 2002 yılında hayatını kaybetti. Bourdieu, sosyoloji ve antropoloji alanlarında klasikleşmiş pek çok çalışmaya imza atmıştır. Bunlardan bazıları: *Reproduction in Education, Society, and Culture* (1970), *Outline of a Theory of Practice* (1972), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (1979), *Homo Academicus* (1984), *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Artistic Field* (1992), and *Pascalian Meditations* (1997).

LOÏC WACQUANT California Üniversitesi'nde (Berkeley) sosyoloji bölümünde öğretim görevlisi; Avrupa Sosyoloji Merkezi'nde (Centre de sociologie européenne, Paris) araştırmacı olarak görev yapmaktadır. MacArthur Vakfı bursundan yararlanan Wacquant'ın, kent yaşamında marjinal gruplar, simgesel olgular, ceza devleti, etnik-ırksal tahakküm konularında, pek çok dile çevrilmiş çalışmaları bulunmaktadır. Kitaplarından bazıları: *An Invitation to Reflexive Sociology* (1992, with Pierre Bourdieu), *Les Prisons de la misère* (1999), *Body and Soul: Notebooks of An Apprentice Boxer* (2004), [*Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defterleri*, çev. Nazlı Ökten, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012], *The Mystery of Ministry: Pierre Bourdieu and Democratic Politics* (2005), *Das Janusgesicht des Ghettos und andere Essays* (2006) *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality* (2007) [*Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012]. Disiplinlerarası *Ethnography* dergisinin kurucuları ve editörleri arasındadır.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Loïc Wacquant

Bu kitap, standartlaşmış kuramsal ürün tüketicilerinin keyfini kaçırma ve Pierre Bourdieu'nün düşüncelerinin basitleştirilmiş bir halini arayan aceleci okurları hayal kırıklığına uğratma tehlikesini göze almaktadır. Bu kitap, ne onun eserlerinin bir özetini ne sosyolojisinin sistematik bir metin yorumlamasını içermektedir; hele temel bir el kitabı ya da bir üst-kuram çalışması hiç değildir. Daha mütevazı bir biçimde, Bourdieu'nün bilimsel pratiğini yönlendiren ilkeleri açıklığa kavuşturarak eserlerinin bütününün iç mantığına ve düzenine giden yolları açmaya çalışmaktadır.

Başlangıç noktasındaki düşünce, Bourdieu'nün çalışmalarının anlamının, bize önerdiği şu ya da bu kavramda, kuramda, yöntembilimsel reçetede ya da ampirik gözlemde değil, onları üretme, düzenleme ve ortaya çıkarma biçiminde yattığıdır. Onun pek değer verdiği bir karşıtlığı kullanırsak, bize göre Bourdieu sosyolojisinin özgünlüğünü en iyi tanımlayan şey, *opus operatum*'u değil *modus operandi*'sidir.* Bu kitabın

(*) Wacquant, bu ayrımı, ortaya çıkan eserin yol göstericiliğinin, eserde izlenmesi gerektiği belirtilen yöntemde değil, işleyiş tarzında olduğunu vurgulamak için

amacı, "araştırmacı ve bir tür düşünce ustası" olarak Pierre Bourdieu'nün, Weber'in deyişiyle "uylaşımsal alışkanlıklarını" gözler önüne sererek "eylem halindeki bir zihin"e erişimi sağlamaktır.

Kitabın biçimi -tematik bir diyalogdan ve bir araştırma seminerine giriş niteliği taşıyan konferanslardan oluşan "sözel bir yayın"- bu amaca göre seçilmiştir. Bilimsel iletişim aracı olarak mülakat, herkesin bildiği bazı elverişsiz yönlere sahiptir: Gelip geçici sözlere yazı payesi verme tehlikesi taşır ve mugalatalarla sorulardan kolayca kaçmayı kolaylaştırabilir. Ancak, bu tuzaklardan kaçınmak için biraz çaba harcanırsa, değerli üstünlükler taşıdığı da görülür. Öncelikle, geçici formülleri geliştirmeye, bir düşünceden doğan ardışık tahminleri sınamaya, bir konu üzerine farklı bakış açılarını ve bir kavramın farklı kullanımlarını önermeye, böylece daha karmaşık ve daha incelikli bir kavrayışın kapısını açmaya olanak sağlar. İkinci olarak, sözlü üslup, bilimsel çalışmanın normal düzenlenişinin ayrı tutmaya çalıştığı alan ve işlemler arasında etkileyici koşutluklar, karşıtlıklar, yakınlaşmalar kurulmasına olanak sağlar; Bourdieu'nün eserleri gibi, farklı ampirik konuları ele alan, dağınık ve çeşitli entelektüel geleneklerden beslenen bir düşünce dünyası için özellikle yararlı bir yoldur bu. Ayrıca, mülakat, akademik monoloğun didaktik, yetkili ve yetkeci üslubundan koparak, ötekiliğin, eleştirinin, dolayısıyla diyalojiğin, metnin tam merkezine etkin müdahalesine olanak sağlar: Mülakatı yapan (ve kendi değinmeyi istediği soruları sorduğunda okurun da özdeşleşebileceği) kişinin aracılık etmesiyle, düşünür, başkalarının düşüncelerine karşılık vermek zorunda kalır, tarihsel olarak sınırlı bir zihinsel geleneğe ve dile kapanmaktan vazgeçme ve daha geniş bir alana katıl-

---

yapmaktadır. *Modus operandi*, işleyiş tarzı, ele alış biçimi, *opus operatum* ise işleyişe dair eser anlamındadır - ç.n.

ma gereğini hisseder. Nihayet -ve en önemlisi de budur- diyalog, yazarın kişisel görüşlerine varmasını sağlamış zihinsel süreç hakkında okura fikir verir; yazarın *in actu* [hareket halindeki] yöntemini yakalamaya izin verir. Kısacası analitik bir mülakat, bilimsel etkinliğin uylaşımsal biçimlerinde görülen sansürden kurtulmuş iletişimin araçlarını hem yazara hem okura sağlayarak, yazarı otorite konumundan, okuru da edilginlik konumundan çıkarır.

Bu kitap, birbirinden bağımsız ama birbirini tamamlayan iki bölüme ayrılıyor. Bunlardan ilki (Chicago semineri), yapılandırılmış bir diyalogdan ibarettir: Pierre Bourdieu burada, araştırma pratiğinin esas niyetini açığa vurmuş, bu pratik üzerine açık ve anlaşılır terimlerle düşünmüştür. Farklı bölümlerde 1980'li yıllarda yayımlanmış çalışmalarının belli başlı sonuçları gözden geçirilmekte ve bu çalışmalarda görülen *epistemik yer değiştirmelerin* bir kısmı öne çıkarılmaktadır; üniversite sosyolojisinden sosyolojik bakışın sosyolojisine; yapıdan alana; norm ve kuraldan strateji ve habitusa; rasyonalite vektörü olarak çıkardan pratik duygusunun temeli olarak *illusio*'ya; kültürden simgesel iktidara ve aşkın bir bilimsel akıl kavrayışından sosyal bilimlerin araçlarını entelektüel özgürlük siyasetinin hizmetine vermeyi amaçlayan tarihselci bir görüşe kadar pek çok konu bunlar arasındadır. Bu diyalog, Pierre Bourdieu'nün temel kaygılarını, sosyoloji ile felsefe, iktisat, tarih ve siyaset arasındaki ilişkiler hakkındaki görüşlerini açıklığa kavuşturmaktadır.

Bu mülakat, Chicago ve Paris'te geçen iki yıllık bir dönem boyunca, Fransızca ve İngilizce olarak gerçekleştirilen bir dizi tartışmaya dayanmaktadır. Bu diyaloğun tohumları, Pierre Bourdieu'nün 1987-1988 kış sömestrinde Chicago Üniversitesi'nde eserlerini yoğun bir biçimde okuyan, farklı disiplinlerden gelen bir grup doktora öğrencisine [*Gradu-*

ate Workshop on Pierre Bourdieu] verdiği cevaplarla atılmıştır. Bu diyaloğu oluşturan soru ve temaları eklemleyerek hem Bourdieu sosyolojisinin temel noktalarını ortaya çıkarmaya hem de yabancı okurlarının yaptığı eleştiri ve itirazlarla karşı karşıya kalmasını sağlamaya çalıştım. Mülakat, aynı zamanda Bourdieu'nün temel tezlerinin, halihazırdaki Anglo-Amerikan sosyal bilimlerinin en çarpıcı tartışma ve görüşleri karşısındaki konumunu da belirlemeyi amaçlamaktadır.

İkinci bölüm (Paris semineri) Pierre Bourdieu'nün 1987 Ekim'inde École des haut études en sciences sociales'de verdiği araştırma seminerinin giriş bölümünün yazıya dökülmesinden oluşmaktadır. Bu yıllık seminer, aralarında her yıl Bourdieu'yle çalışmak ve öğrenim görmek üzere Paris'e gelen farklı disiplinlerden çok sayıda kişinin de bulunduğu (dilbilime ve tarihe sık yapılan göndermeler özellikle bundan kaynaklanır) yirmi-otuz kadar öğrenci ve araştırmacıyı bir araya getirir. Seminerin eski üyeleri, araştırmalarını düzenli olarak sunmak üzere katılırlar ve genç katılımcılara gayri resmî biçimde rehberlik ederek müdahalede bulunurlar.

Bourdieu, bu seminerde kesin olarak tanımlanmış bir kuram ya da sonlanmış bir kavramlar bütünü değil, sosyolojik icat gücüne genelleşmiş bir yatkınlık vermeye çalışır. Bunun için de pedagojinin genel kabul gören düzenini tersine çevirir: Onun dersleri pratikten ilkelere gider; sosyolojik nesnenin inşasına yön veren temel epistemolojik kuralları, bu inşayı ele aldığı örneklere dayanarak gösterir. Pierre Bourdieu, akademik eğitim ortamında mevcut entelektüalist dolayımdan kaçınabilmek için, kendi anti-entelektüalist pratik felsefesiyle uyum içinde, pratik kavrayıştan yola çıkarak sosyolojik aklın ilkelerine söylemsel hâkimiyeti aşama aşama oluşturur. Ayrı tutulmaları bilimsel çalışmaların bildik bölünmelerinin yeniden üretimine neden olan,

kuramsal ve ampirik işlemlerin yalıtılmış etkinliklere ve ayrı sahalara bölünmesine kulak asmayan bütüncül ve özgöndergeli bir pedagojiyi savunur ve gerçekleştirir.

Gerçek yaratıcı düşünce tarzının başlıca göstergelerinden biri, ele alınan konunun sınırlı entelektüel bağlamının ve ampirik sahasının ötesine geçmekle ve yeni önermeler getirmekle kalmaması, aynı zamanda kendi üzerine düşünme, hatta kendi üzerine düşünerek kendini aşma becerisi kazandırabilmesidir. Bourdieu'nün çalışmaları, çoğunlukla açıkça kabul edilen, hatta bazen ileriki sayfalarda vurgulanan çelişkilerden, boşluklardan, gerilimlerden, bilinmezlerden ve çözülmemiş sorunlardan muaf değildir. Yine de, sosyolojik düşünce ve pratiği normalleştirme yönündeki arzuların etkisini taşımaz. Pierre Bourdieu, entelektüel ortodoksluklara yönelten düşünce dogmatikleşmesine kesinlikle karşıdır. "Simgesel tahakküme karşı savunma silahları dağıtmayı" (1980j, s. 13) hedefleyen düşünümsel [*réflexive*]* bir sosyoloji, ancak kendi kendini yok etme pahasına, düşüncenin kapalılığı talebinde bulunabilir. Yani Bourdieu'yle birlikte düşünmeye davet, Bourdieu'nün ötesinde ve gerektiğinde ona karşı düşünmeye davettir. O halde bu kitap, okurların kendi somut tahlilleriyle uyarladıkları bir çalışma aracı olarak kullanılırsa, amacına ulaşmış olacaktır. Yani, Nietzsche'nin düşüncesi hakkında Foucault'nun dediği gibi, okurların "onu kullanmaktan, deforme etmekten, ona acı vermekten ve karşı çıkmaktan" korkmamaları gerekir.

(*) *Réflexion*, hem bir şey üzerine düşünme, hem de yansıtma anlamına gelir. Çeviride "düşünüm" kelimesiyle karşılanmıştır - ç.n.

GİRİŞ

Loïc Wacquant

Geçtiğimiz otuz yılda Pierre Bourdieu'nün ürettiği çalışmalar bir bütün olarak, İkinci Dünya Savaşı sonrasının en yaratıcı, en verimli sosyolojik kuram ve araştırmalarından birini oluşturur. Uzun bir kuluçka döneminin ardından Bourdieu'nün etkisi hızla arttı ve hem antropoloji ve eğitim sosyolojisinden tarihe, dilbilim, siyaset bilimi, felsefe, estetik ve edebiyat incelemelerine kadar uzanan disiplinler arasında, hem de Batı'dan Doğu'ya, Avrupa ülkelerine, İskandinavya'ya, Latin Amerika'ya, Asya'ya ve Amerika Birleşik Devletleri'ne kadar geniş bir coğrafyada sürekli olarak yayıldı.

Bourdieu'nün eserleri, disiplinler arasındaki sınırları aşmaktan hiç çekinmemesi, kat ettiği araştırma alanlarının geniş yelpazesi (köylülerin, sanatın, işsizliğin, okulun, hukukun, bilim ve edebiyatın incelenmesinden, akrabalık, sınıflar, din, siyaset, spor, dil, yerleşim, entelektüeller ve devlet konusundaki tahlillere) ve (titiz etnografik betimlemeden istatistik modellere, buradan da en soyut felsefî ve kuramsal tezlere uzanan) üslup çeşitliliği nedeniyle, sosyal

bilimlerin halihazırdaki bölünmelerine ve yerleşik düşünce tarzlarına karşı bir meydan okumadır.

Eserlerinin en rahatsız edici yanı, sosyal bilimleri örseleyen kalıcı çatışkıların [*antinomie*] çoğunu ısrarla aşmaya çalışmasıdır. Örneğin, nesnelci ve öznelci bilgi tarzları arasındaki görünürde aşılmaz olan uyuşmazlığın, simgeselin çözümlenmesi ile maddeselin çözümlenmesinin ayrılığının, nihayet kuram ile ampirik araştırma arasındaki süregelen ayrılığın ötesine geçmek için çaba gösterir. Böylece Pierre Bourdieu, son zamanlarda kuramsal sahnede merkezî yer tutan diğer iki dikotomiden -bir yanda yapı ile eyleyici [*agent*], öbür yanda mikro çözümleme ile makro çözümleme- bu ayrımları yok edebilen yöntembilimsel yaklaşımlar ve kavramlar bütünü oluşturarak kurtulabilmiştir. Entelektüel modanın çağrılarına kulak tıkayan Bourdieu, pratiğin, özellikle simgesel iktidarın *birleşmiş bir ekonomi politiğinin* olanaklı olduğunu savunmuştur: Bu ekonomi politik, fenomenolojik yaklaşım ile yapısal yaklaşımı, epistemolojik olarak tutarlı ve evrensel olarak geçerli, bütünleşmiş bir araştırma kipliğinde kaynaştıracaktır. Bu, Kantçı anlamda bir *antropoloji*dir, ama çözümleyicinin etkinliklerini de açıkça kapsaması açısından farklıdır.

Gelgelelim, hem böylesine kapsayıcı hem de sistematik olan bu çalışmaların, çoğu zaman bölük pörçük bir halde algılanmış, öğrenilmiş ve özümsenmiş olması paradoksal bir durumdur. Oluşturduğu kavramlardan bazıları, örneğin kültürel sermaye kavramı, Amerikalı uzmanlar tarafından yaygın olarak ve çoğu zaman da ustalıkla kullanılmış olmasına rağmen, eserinin bütünündeki düzen ve mantık büyük ölçüde anlaşılamamıştır. Bu eserlerin yol açtığı yorumların şaşırtıcı çeşitliliğinin, birbirini dışlayan eleştirilerin ve çelişkili tepkilerin yanı sıra, Atlantik'in öte yanına aktarımı sırasında parçalanması ve sakatlanması da bunu gösterir.

Böylece, basitçe ifade etmek gerekirse, Bourdieu'nün eserlerinin Amerika'da alımlanması, bugüne dek her biri, belli başlı kitaplarından birinin damgasını taşıyan üç ana merkez etrafında gerçekleşmiştir: Eğitim uzmanları, *La Reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement* [Yeniden Üretim: Bir Eğitim Sistemi Kuramının Unsurları] üzerinde yoğunlaşırlar, antropologlar ise Cezayir hakkındaki etnografileri ve *Ésquisse d'une théorie de la pratique*'de [Bir Pratik Kuramı Taslağı] geliştirdiği habitus ve simgesel sermaye kuramı üzerinde dururken, kültür, estetik ve sınıf sosyologları *Distinction. Critique sociale du jugement* [Ayrım. Yargının Toplumsal Eleştirisi] adlı eserine ağırlık verirler. Her grup, diğerlerini yok sayar ve Bourdieu'nün çeşitli alanlardaki araştırmalarını birleştiren organik, kuramsal ve ampirik bağların farkına varanlar çok az sayıdadır. Bunun sonucunda, son yıllarda giderek çoğalan geniş, ikincil literatüre rağmen Bourdieu hâlâ bir tür entelektüel muamma olarak kalmaya devam etmektedir. Bu girişin amacı, Bourdieu'nün bilgi, pratik ve toplum kuramının yapısının ana çizgilerini sunarak bu muammayı çözme yolunda bir adım atmaktır.

Kitaba giriş oluşturmak amacıyla, Bourdieu'nün girişimine bir bütün olarak yönünü ve birliğini veren merkezî postülaları ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağım. Bourdieu, nesne ile özneyi, niyet ile nedeni, maddesellik ile simgesel temsili ayırmayı ya da karşı karşıya getirmeyi reddeden Kartezyen-karşıtı bir varlıkbilim temelinde, sosyolojinin bozularak bir yandan maddî yapıların nesnelci fiziğine, öte yandan bilişsel biçimlerin konstrüktivist fenomenolojisine indirgenmesini, bunların ikisini de kapsayabilen oluşumsal [*génétique*] bir yapısalcılık yoluyla aşmaya çalışır. Bunu, bir araştırma alanında elde edilen bilgiyi bir diğerine

aktarmaya ve nesne inşa etmeye olanak sağlayan, sınırlı sayıda kavramsal araç ile usulden ve sorunları ortaya koyma tarzından oluşan bir yöntem önererek yapar.

İki uyarıda bulunalım. Birincisi, Bourdieu'nün çalışmaları ile burada onu sunmak için benimsenen sergileme tarzı arasında bir tür çelişki, en azından güçlü bir gerilim vardır. Bourdieu'nün yapıtı sürekli geliştirilmektedir; çünkü Bourdieu'nün, yinelemeli ve spiral düşünce tarzı (Harther ve Vervaelk), analitik zaman ve mekân boyunca açıldıkça, sürekli olarak aynı sorun, nesne ve görünüm yumağına geri döner ve onu gözden geçirir. Çizgisel sergileme tekniği ise, tam tersine, Bourdieu'nün düşüncesinin farklı aşamalarına ve farklı kuramsal şekillendirme derecelerine denk düşen formülasyonları yapay bir biçimde eşzamanlaştırarak bu gelişmeyi dondurmaya çalışır. Ana hatlar ve niyetler, 1960'lı yılların ortasında net bir şekilde ortaya konmuş olsa da, yapıt, bir uçtan diğerine kaymalardan, dönüm noktaları ve kopuşlardan oluşmuştur; burada bunlar mümkün olduğunca en aza indirilecektir, çünkü yapıtın kuramsal yapısının dinamizmine çok fazla önem atfetmeyeceğiz.

İkinci uyarı şudur: Bourdieu ile İngiliz ve Amerikan sosyal bilimlerindeki en belirgin görüşler arasında karşıtlıklar, koşutluklar ya da akrabalıklar öne sürmek, istemeden de olsa, eserinin İngilizce sosyolojiye aktarılmasına genel olarak damgasını vurmuş aceleci ve indirgemeci bir okumaya yol açabilir. Entelektüel ürünlerin ulusal alanların sınırları arasında dolaşımı çoğunlukla böyle tehlikeler taşır. Aydınlatıcı analoji ile zorlama asimilasyon arasında ince bir çizgi vardır: Açıklık ve anlaşılabilirlik ile biçimde, içerikte ve soybilimde sadakat ve kesinlik arasında hassas bir denge bulunmaktadır. Bourdieu'nün düşüncesinin anlamının, herhangi bir yorumcunun ortaya koyabileceği eşzamanlı sunuştan çok, bilimsel pratiğinin reel hareketinde yattığını

okurun akılda tutacağına güvenerek, genel olarak birinci alternatife ağırlık verdim.

1. Toplumsal fizik ile toplumsal fenomenoloji arasındaki çatışkının ötesinde

Bourdieu'ye göre sosyolojinin görevi, toplumsal evreni oluşturan çeşitli toplumsal dünyaların en derine gömülü yapıları kadar, bu yapıların yeniden üretimini ya da dönüşümünü sağlama eğilimi gösteren mekanizmaları da gün ışığına çıkarmaktır. Bu evrenin özelliği, onu oluşturan yapıların, deyim yerindeyse ikili bir yaşamı olmasıdır. Bu yapılar iki kez varolur: İlk olarak, *maddî* kaynakların ve toplumsal olarak kıt değer ve malları edinme araçlarının (Bourdieu'nün diliyle, sermaye türlerinin) *dağılımı* tarafından oluşturulan bir "ilk düzey nesnellik" içinde; ikinci olarak da, toplumsal eyleyicilerin pratik etkinliklerinin, davranışlarının, düşüncelerinin, duygularının ve yargılarının *simgesel* matrisi olarak işlev gören zihinsel ve bedensel şemalar biçiminde, "ikinci düzeyde nesnellik" içinde varolurlar. Toplumsal olgular, gerçekliğin kendisi içinde de bilgi nesneleridir, çünkü insanlar bu olguları yapan dünyaya anlam verirler. O halde bir toplumbilimi, ikili bir okuma yapmak zorundadır, ya da daha kesin bir dille söylemek gerekirse, her iki okumanın da olumsuzluklarından sakınarak ikisinin de epistemik üstünlüklerini biriktiren çift odaklı bir çözümleme merceğiyle bakmak zorundadır.

Birinci okuma, toplumu bir *toplumsal fizik* tarzında, dışarıdan anlaşılan, eklemlenmeleri maddî olarak gözlemlenebilen, ölçülebilen ve haritalandırılabilen nesnel yapı olarak ele alır. Paradigmasını Durkheim'ın *İntihar*'da sağladığı, örneklerini ise Fransa'da, Bourdieu kuramının ilk taslaklarını oluştururken, Saussure'cü dilbilim ve Lévi-Strauss'çu ya-

pısalcılığın sunduğu bu nesnelci ya da yapısalcı bakış açısının gücü, "toplumsal dünyanın şeffaflığı yanılsaması"nı yıkmasında yatar. Ortak algılardan kopuşu, insanların "toplumsal varoluşlarını üretmek için" (Marx) zorunlu olarak girdikleri "tanımlanmış ilişkileri" gün ışığına çıkarmasına olanak sağlar. İstatistik, etnografik tasvir ya da biçimsel modelleme araçlarıyla donanmış dış gözlemci, "her biri kendi melodilerini doğaçlama çaldıklarını sanan eyleyicilerin eylemlerini düzenleyen yazılı olmayan bir tür partisyonu" (Bourdieu, 1980b, s. 89) yeniden kurabilir ve bu eylemlerin tâbi oldukları nesnel düzenlilikleri belirleyebilir.

Nesnelci bakış açısının esas tehlikesi, bu düzenliliklerin doğmasını sağlayan bir ilke saptayamadığı için modelden gerçekliğe kayması, inşa ettiği yapılara, tarihsel eyleyiciler şeklinde hareket etme yeteneğiyle donanmış özerk kendilikler [*entité*] muamelesi yaparak onları şeyleştirme eğilimi göstermesidir. Pratiği, ancak olumsuz olarak, çözümlemeyi yapanın inşa ettiği modelin basit bir *icrası* olarak anlayabilen nesnelcilik, nihayetinde, eyleyicilerin zihnine kendi pratiklerinin (skolastik) bir görüsünü [*vision*] yansıtır; paradoksal olarak, bu görüye ancak eyleyicilerin bu görüyle ilgili deneyimlerini önceden yöntemli olarak dışladığı için erişebilmiştir. Böylece bu bakış açısı, kavradığını öne sürdüğü gerçekliğin bir kısmını, tam da bu gerçekliği kavramaya çalışırken tahrip eder. Nesnelcilik, sınırlarına dek götürüldüğünde, ancak bir birey taklidi [*ersatz individu*] üretebilir ve bireyleri ya da grupları özerk bir mantığa göre mekanik olarak eklemlenen güçlerin edilgin dayanakları olarak betimleyebilir.

Bir toplumbilimi, bu indirgemeci tuzağa düşmekten kaçınmak için, eyleyicilerin görme biçiminin ve yorumlarının, toplumsal dünyanın eksiksiz gerçekliğinin vazgeçilmez bir bileşeni olduğunu kabul etmek zorundadır. Elbette toplu-

mun nesnel bir yapısı vardır, ama Schopenhauer'in ünlü sözüyle "tasarım ve irade"den de oluştuğu bir o kadar doğrudur. Bireylerin pratik bir dünya bilgisi vardır ve bu pratik bilgiyi sıradan etkinliklerinde kullanırlar.

Öznelci ya da "inşa edici" bakış açısı, bu ikinci düzey nesnelliğe bağlıdır (bu bakış açısı Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inde en uç noktasında ifade edilmiştir ve günümüzde etnik-yöntembilimin [etnometodolojinin] kültürelci versiyonu ve rasyonalist kipindeki, rasyonel tercih kuramı tarafından savunulmaktadır). Yapısalcı nesnelciliğin tersine, bu öznelci bakış, toplumsal gerçekliğin, "gündelik hayatın örgütlü pratikleri" (Garfinkel, 1967, s. 11) yoluyla toplumsal dünyalarını sürekli olarak inşa eden ehil toplumsal aktörlerin "olumsal ve sürekli yaratısı" olduğunu öne sürer. Bu *toplumsal fenomenolojinin* gözünde toplum, dünyanın doğrudan doğruya tanıdık ve anlamlı olarak verildiği bilinçli bireylerin kararlarının, eylemlerinin ve bilme edimlerinin ürünü olarak görünür. Bu bakış açısının önemi, sıradan bilginin ve pratik yeteneğin toplumun sürekli üretimine katkıda bulunduğunu kabul etmesinde yatar; eyleyiciye ve bireylerin, Schütz'ün deyişiyle "yaşam dünyası"nı anlamla donatmalarını sağlayan "toplumsal olarak onaylanmış tipleştirme ve bağlantılar sistemi"ne esas rolü verir.

Ancak Bourdieu'ye göre toplumsal hayatın bu tür bir fenomenolojisi, en azından iki temel kusur taşır. Birincisi, bu tür bir toplumsal marjinalizm, toplumsal yapıları, bireysel sınıflandırma edim ve stratejilerinin basitçe bir araya gelmesinin ürünü olarak görmekle, bu strateji ile edimlerin kalıcılığını, bu stratejilerin sürdürdüğü ya da karşı koyduğu nesnel oluşumların kalıcılığını açıklayamaz. Gerçekliğin toplumsal üretiminin niçin ve hangi ilkeye göre gerçekleştirildiğini açıklayamaz. Bazı mekanist eylem görüşlerine karşın, toplumsal gerçekliği, toplumsal eyleyicilerin birey-

sel olarak ama aynı zamanda *kolektif* olarak inşa ettiğini hatırlamak doğru olsa da, bazı etkileşimcilerin [*interactionnistes*] ve etnik-yöntembilimcilerin düştüğü tuzağa düşmemek, yani bu inşa çalışması sırasında ortaya attıkları kategorileri kendilerinin inşa etmediklerini unutmamak gerekir (Bourdieu, 1989a, s. 47).

Toplumun bütünlüklü bir bilimi, hem eyleyicileri "tatile" çıkaran mekanik yapısalcılıktan, hem de bireylere ancak *oversocialized cultural dope* [aşırı toplumsallaşmış kültürel sersem] biçiminde ya da *homo economicus*'un az çok sofistike yeniden doğumu görünümü altında yer veren erekselci [teleolojik] bireycilikten kurtulmalıdır. Nesnelcilik ile öznelcilik, mekanizm ile finalizm, yapısal zorunluluk ile bireysel eylem, sahte çatışkılar oluşturur; bu ikili karşıtlıkların her bir terimi diğerini pekiştirir ve hepsi de insan pratiğinin antropolojik gerçekliğini gizlemeye yarar. Bourdieu, bu ikilikleri aşmak için, görünürde karşıt olan bu iki paradigmanın *world hypothesis*'lerini [dünya hipotezlerini], toplumsal dünyanın özünde ikili gerçekliğini yeniden yakalamayı hedefleyen bir çözümleme biçiminin uğrakları haline getirir. Buradan çıkan *toplumsal praxis bilimi*, yapısalcı bir yaklaşım ile inşacı bir yaklaşımı bir arada tutar. Önce, sıradan temsiller bir yana bırakılarak, nesnel yapılar (konumların mekânları), etkileşimler ve temsiller üzerindeki dışsal kısıtlamaları tanımlayan toplumsal olarak verimli kaynakların dağılımı inşa edilir. İkinci olarak, eyleyicilerin doğrudan deneyimlerini devreye sokar, böylece eyleyicilerin eylemlerini içeriden yapılandıran temsillerini (*konumlanmalarını*), beğeni (*eğilim*) ve algı kategorilerini açığa çıkarır. Çözümlemenin her iki uğrağının da gerekli olmasına rağmen, eşdeğer olmadıklarının altını çizmek gerekir: Epistemolojik öncelik, öznelci anlama yerine nesnelci kopuşa verilmiştir. Durkheimcı "sosyolojik yöntem"in ilk ilkesinin uygulanma-

sı, söz konusu durumda ön-kavramlandırmanın sistematik reddi, dünyanın pratik kavranışının öznel bakış açısıyla çözümlenmesinden önce gelmelidir. Çünkü, eyleyicilerin bakış açısı, öznel toplumsal alanda işgal ettikleri yere göre sistematik olarak değişir (Bourdieu, 1984a, 1989e).

2. Sınıflandırma mücadeleleri ve zihinsel yapılar ile toplumsal yapıların diyalektiği

Ancak gerçek bir insan pratiği bilimi, bir fenomenolojiyi bir toplumsal topolojiye ilave etmekle yetinemez. Eyleyicilerin gündelik hayatlarında kullandıkları algı ve değerlendirme kavramlarını da gün ışığına çıkarmalıdır. Bu şemalar (durum tanımı, tipleştirme, yorumlayıcı usuller) nereden gelmektedir ve toplumun dışsal yapılarıyla nasıl bir ilişkileri vardır? Bourdieu sosyolojisinin dayandığı ikinci temel varsayımla bu noktada karşılaşırız: Toplumsal yapı ile zihinsel yapılar arasında, toplumsal dünyanın nesnel bölünmeleri -özellikle de farklı alanlardaki tahakküm edenler ve edilenler- ile eyleyicilerin onlara uyguladıkları görme ve bölme ilkeleri arasında bir tutarlılık vardır. Burada, 1903 yılında Durkheim ve Mauss'un (1963), ilkel toplumlarda geçerli olan bilişsel dizgelerin toplumsal dizgelerden türediğini öne süren klasik incelemeleri "Quelques formes primitives de classification"da tohumunu attıkları düşüncenin yeniden formüle edilmiş ve geliştirilmiş haliyle karşılaşırız; buna göre, kolektif temsillerin altındaki idrak kategorileri, grubun toplumsal yapısına göre düzenlenir. Bourdieu, düşünce sistemlerinin bu Durkheimcı "toplum-merkezlilik" tezini dört yöne doğru yayar. İlk olarak, bilişsel yapılar ile toplumsal yapılar arasında kapitalizm öncesi cemaatlerde görülen tutarlılığın, türdeşliklerini özellikle okul dizgesinin işleyişiyle üreten ilerlemiş toplumlarda da varolduğunu

öne sürmüştür. İkinci olarak, Mauss ve Durkheim'ın çözümlemelerinde, sınıflandırmaların toplumsal belirleniminde sağlam bir nedensel mekanizmanın yokluğu göze çarparken, Bourdieu toplumsal bölünmeler ile zihinsel şemaların yapısal olarak türdeş olduklarını, aralarında *oluşumsal bir bağ* bulunduğunu, çünkü zihinsel şemaların toplumsal bölünmelerin somutlaşmasından [*incorporation*] ibaret olduğunu ileri sürer. Tanımlanmış toplumsal koşullara tekrar tekrar maruz kalmak, yapılanmış ataleti ve dış gerçekliğin zorlamalarını organizmanın içine kaydeder, böylece bireylerde, toplumsal çevre gereğinin içselleştirilmesi anlamına gelen dayanıklı ve bağlam değiştirebilir yatkınlıklar bütününü yerleştirir. İkinci tür nesnellik yapıları (habitus), birinci tür nesnellik yapılarının somutlaşmış haliyse, nesnel yapıların çözümlenmesinin mantıksal uzantıları, öznel yatkınlıkların çözümlenmesinde bulunur; böylece sosyoloji ile sosyal psikoloji arasında genelde kurulan sahte çatışkı ortadan kalkar (Bourdieu ve de Saint Martin, 1982, s. 47). O halde yeterli bir toplumbilimi, hem nesnel düzenlilikleri hem de nesnelliğin içselleştirilme sürecini kapsayabilmelidir - eyleyicilerin pratiklerinde kullandıkları birey-ötesi ve bilinçdışı bölme ilkelerini oluşturan bir süreçtir bu.

Bourdieu, üçüncü olarak, toplumsal yapılar ile zihinsel yapılar arasındaki örtüşmenin siyasal işlevleri olduğu düşüncesini öne sürer. Simgesel dizgeler, sadece bilgi araçları değildir; aynı zamanda *tahakküm araçlarıdır* (Marx'ın terminolojisinde ideolojiler, Weber'inkinde *teodise*'ler*). Bu dizgeler, bilişsel bütünleştirme işlemcileri olarak, keyfi bir

(*) Teodise: İlahiyatta, Tanrı savunusu. Dünyada var olan kötülük olgusunun doğurduğu kuşkular karşısında, iyi, yaratıcı ve sorumlu bir Tanrı'nın varoluşunu, faaliyetini ya da karakterini haklı kılma problemi; inayetin gerçekliğini, kötülüklere rağmen, kötü ve kötülüğün varoluşu karşısında koruma tavrı - ç.n.

düzenin toplumsal bütünleşmesini bile destekleyebilir: "Toplumsal düzenin korunmasında toplumsal dünyanın algılanma kategorilerinin uyum içinde düzenlenmesi belirleyici bir rol oynar: Kurulu düzenin (dolayısıyla ona hâkim olanların çıkarlarının) bölmelerine uyarlanmış ve bu yapılara uygun olarak yapılanmış zihinlerin tümünde ortak olan söz konusu kategoriler, nesnel zorunluluk görünümüyle kendilerini dayatır" (Bourdieu, 1979, s. 549 ve 1971b). Toplumsal olarak inşa edilmiş sınıflandırma şemaları (toplumu onlar aracılığıyla etkin olarak inşa ederiz), içlerinden çıktıkları yapıları, doğal ve zorunlu veriler olarak sunarlar - (sınıf, etnik grup ya da cinsiyet gibi) gruplar arasındaki verili bir güç ilişkisinin tarihsel anlamda olumsal ürünleri olarak değil. Ancak eğer simgesel sistemlerin, toplumsal ilişkileri yansıtmakla kalmayıp onları *kurmaya* katkıda bulunan, dünyayı üreten toplumsal ürünler olduğu kabul edilirse, bu durumda, bazı sınırlar içinde, dünyanın temsili dönüştürüldüğünde dünyanın da dönüştürülebileceğini kabul etmek gerekir (Bourdieu, 1980g, 1981a).

Dolayısıyla -Bourdieu'nün Durkheimcı sorunsaldan dördüncü kopuş noktası da buradadır- sınıflandırma sistemleri, bireyleri ve grupları siyasal alanda ya da kültürel üretim alanında giriştikleri bireysel ve kolektif çarpışmalarda olduğu kadar gündelik hayatın rutin etkileşimlerinde de karşı karşıya getiren bir *mücadele kozudur, hedefidir* (Bourdieu ve Boltanski, 1981, s. 149). Böylece Bourdieu, Durkheim'ın yapısal çözümlemesini, oluşumsal *ve siyasal* bir oluşum sosyolojisiyle, sınıflandırma sistemlerinin dayatılması ve seçilmesi sosyolojisiyle zenginleştirir. Toplumsal yapılar ile bilişsel yapılar, yinelemeli ve yapısal olarak birbirine bağlıdır ve aralarındaki örtüşme, toplumsal tahakkümün en sağlam güvencelerinden birini oluşturur. Sınıflar ve diğer antagonist toplumsal kolektiviteler, kendi özel çıkarla-

rına en uygun olan dünya tanımını sürekli olarak dayatmayı hedefleyen bir mücadele içindedirler. Bilgi sosyolojisi ya da kültürel biçimler sosyolojisi, *eo ipso* [kendinde] bir siyaset sosyolojisidir, yani bir simgesel iktidar sosyolojisidir. Gerçekte, Bourdieu'nün eserinin bütünü, tahakküm yapılarının yeniden üretimine ve dönüşümüne çeşitli simgesel şiddet biçimlerinin sağladıkları özgül katkının maddeci antropolojisi olarak yorumlanabilir.

3. Yöntembilimsel bağıntıcılık

Bourdieu, yapının *ya da* eyleyicinin, sistemin *ya da* aktörün, kolektifin *ya da* bireyselin varlıkbilimsel önceliğini öne süren tüm yöntembilimsel tekçilik biçimleri karşısında bağıntıların önceliğini savunur. Ona göre bu tür ikici alternatifler, sağduyuya dayalı toplumsal gerçeklik algısını yansıtır ve sosyolojinin bundan kurtulması gerekir. Bu algı, kullandığımız dilde bile kayıtlıdır; bu dil, ilişkilerden çok şeyleri, süreçlerden çok durumları ifade etmeye müsaittir (Bourdieu, 1982a, s. 35). Bağıntıları değil tözü öne çıkaran bu dil eğilimi, sosyologların, diğer toplumsal dünya temsili uzmanlarıyla, özellikle de sıradan düşünceye bağlı siyasetçilerle ve medya insanlarıyla birlikteyken karşı karşıya kaldıkları sürekli rekabet nedeniyle de pekişmektedir. Birey ile toplum arasındaki karşıtlık ve bunun ilke olarak bireycilik ile yapısalcılık arasındaki çatışkıya tercüme edilmesi, sosyolojiyi rahatsız eden "*endoxiques* önermelerden"* biridir, çünkü sürekli olarak toplumsal ve siyasal karşıtlıkları hare-

(*) Yunanca'da *endoxon*, *doxa* kelimesinin çoğuludur. *Doxa*, bir taraftan kanı anlamına geldiği gibi, gündelik dilde şöhret, tanınmışlık anlamında kullanılabilir. Aristoteles *doxa*'yı herkes tarafından kabul edilen düşünceler olarak açıklarken, Platon, bilgi (*gnosis*) ile kanı (*doxa*) ayrımını yapıyordu. Bilgi değişmez ve tekti, kanılar çoğul ve değişebilir. Bourdieu *doxa*'yı bir araştırmanın her yanına dağılmış, söylenmeden, sessizce kabul edilen görüşler olarak tanımlamıştır - ç.n.

kete geçirir (Bourdieu, 1989f). Sosyal bilim, bu iki kutup arasında seçim yapmak zorunda değildir, çünkü toplumsal gerçeklik -yani hem yapı hem habitus, hem de ikisinin kesişimi olan tarih- bağıntılardan oluşur. Bourdieu, yöntembilimsel bireycilik ile bütüncülüğe [*holisme*] hak vermediği gibi, bunların "yöntembilimsel durumsalcılık" içinde sözüm ona aşılmalarına da hak vermez. Onun sosyolojik görüşünün merkezini oluşturan bağıntısal bakış açısı bir yenilik değildir. Savaş sonrası yıllarda, Piaget, Jakobson, Lévi-Strauss ve Braudel'in çalışmalarıyla olgunluğa erişmiş, Merton'ın gösterdiği gibi Marx ile Durkheim'a kadar uzandığı kanıtlanabilecek olan uzun ve çokbiçimli yapısalcı bir geleneğin bütünleyici parçasıdır. Bu geleneğin belki de en özlü ve en açık ifadesi Karl Marx'ın *Grundrisse*'sinde bulunabilir: "Toplum, bireylerden ibaret değildir; bireylerin içinde bulundukları bağların ve bağıntıların toplamını ifade eder." Bourdieu'ye özgü olan şey, bu tür bir anlayışı sergilemekteki yöntemsel kesinliği ve en önemli iki kavramı olan habitus ile alan kavramlarının bağıntı yumakları olduğunu ileri sürmesidir. Bir alan, bazı iktidar (ya da sermaye) biçimlerine gömülü konumlar arasındaki tarihsel nesnel bağıntılar bütününden ibarettir; habitus ise bireylerin bedenlerine zihinsel ve bedensel algı, beğeni ve eylem şemaları biçiminde "konulmuş" bir tarihsel bağıntılar bütünü biçimini alır.

Philip Abrams, Michael Mann ve Charles Tilly gibi, Bourdieu de içi boş bir kavram olarak "toplum"u bir yana bırakarak yerine toplumsal alan ve mekân kavramlarını geçirir. Ona göre, farklılaşmış bir toplum, sistematik işlevlerle, ortak bir kültürle, kesişen çatışmalarla ya da kapsayıcı bir otoriteyle bütünleşmiş yekpare bir bütün [*totalité*] değildir; böyle bir toplum, ister kapitalizm, ister modernite ya da postmodernite densin, tek bir toplum mantığına indirgenemeyecek, nispeten özerk oyun alanları toplamından ibaret-

tir. Toplumsal hayatı bölümlere ayıran bu iktisadî, siyasal, dinsel, estetik ve entelektüel "hayat düzenleri" -Weber'in *Lebensordnungen*'i- gibi, her kamp da, modern kapitalizm koşullarında, kendine has değerleri zorunlu kılar ve kendi düzenleyici ilkelerine sahiptir. Bu ilkeler, eyleyicilerin bu alanda işgal ettikleri konuma göre sınırlarını ve biçimlenimini ya değiştirmek ya da korumak için mücadele ettikleri toplumsal olarak yapılanmış bir alanın sınırlarını tanımlar. Bu özlü tanım için iki özellik esastır. İlk olarak, bir alan, tıpkı *manyetik alan gibi, nesnel kuvvetlerin yapılanmış bir* sistemidir; buraya dahil olan bütün eyleyici ve nesnelere dayatabildiği *özgül bir ağırlık merkeziyle donanmış, bağıntısal bir konfigürasyondur*. Her alan, dışsal kuvvetleri, kendi iç yapısına göre bir prizma gibi kırıp yansıtır. Dahası alanların içinde üretilen etkiler, ne anarşik eylemlerin saf anlamda birbirine eklenmesinden oluşan bir toplamdır, ne de kararlaştırılmış bir planın bütüncül sonucudur: Niyetlerin tersine döndüğü durumların ortaya çıkardığı aşkınlığın temelinde, mekanik olarak bir araya gelme şeklindeki basit bir etki değil, oyunun yapısı yatmaktadır. Bir alan, aynı zamanda *bir çatışma ve rekabet mekânıdır*; bu bir savaş alanı analojisidir, bu savaşa katılanlar, bu alanda etkili olan özgül sermaye türü -sanatsal alanda kültürel yetke, bilimsel alanda bilimsel yetke, dinsel alanda papazların yetkesi vs.- üzerinde tekel kurma ve iktidar alanında farklı yetke biçimleri arasındaki "dönüşüm oranlarına" ve hiyerarşiye karar verme gücünü elde etme amacıyla birbirleriyle rekabet etmektedirler.

Bu mücadeleler sırasında, sermaye biçimlerinin görece ağırlığını ve dağılımını değiştirmek, alanın yapısını değişikliğe uğratmak anlamına geldiğinden, alanın biçimi ve bölümleri bile temel bir mücadele hedefi haline gelir. Bu da tüm alanlara, klasik yapısalcılığın katı belirleyiciliğinden

uzak, tarihsel bir esneklik ve dinamizm sağlar. Örneğin Bourdieu, Fransız devletinin 1970'li yıllardaki konut politikasının yerel uygulaması üzerine incelemesinde (1990b, s. 89), hatırı sayılır bir stratejik etkileşim ve belirsizlik payı bırakmayan bir "bürokrasi oyunu"nun, yani kamu bürokrasisinin özellikle katı örgütsel mantığının söz konusu olmadığını göstermiştir. Her alanın her zaman belli bir belirsizlik derecesi içeren, olasılık, ödül, tazminat, fayda ya da cezalandırmalardan oluşan bir yapısı olduğunun üzerinde durmuştur.

Toplumsal hayat, nasıl oluyor da bu denli düzenli ve öngörülebilir oluyor? Eğer dış yapılar eylemi mekanik olarak dayatmıyorsa, eyleme, örüntüsünü kazandıran nedir? Cevabın bir kısmını bize, habitus kavramı verir. Habitus, kelimenin tam anlamıyla, ne tam olarak bireyseldir, ne de davranışları tek başına belirler; buna karşın, eyleyicilerin içinde işleyen *yapılandırıcı bir mekanizmadır.* Bourdieu'ye göre habitus, eyleyicilerin çok çeşitli durumlarla başa çıkmasını sağlayan bir strateji üretme ilkesidir. Dış yapıların içselleştirilmesinin ürünü olan habitus, alanın taleplerine aşağı yukarı tutarlı ve sistematik biçimde tepki verir. Somutlaşma yoluyla bireyleşen kolektiflik ya da toplumsallaşma yoluyla "kolektifleşmiş" biyolojik birey olarak habitus, Searle'ün "eylem halindeki niyet"ine ya da Chomsky'nin "derin yapı"sına yakın bir kavramdır; şu farkla ki, bir antropolojik sabit olmaktan çok uzak olan bu derin yapı, tarihsel olarak inşa edilmiş, kurumsal olarak kök salmış, dolayısıyla toplumsal olarak değişken, üretici bir matristir (örneğin Bourdieu, 1987d). Habitus bir akılsallık işlemcisidir; ama toplumsal ilişkilerin tarihsel bir sistemine içkin ve dolayısıyla bireye aşkın, pratik bir akılsallıktır bu. "İdare ettiği" stratejiler sistematiktir; bununla birlikte, belirli bir alanla karşılaşıldığında "tetiklendikleri" ölçüde *ad*

hoc'tur [bu duruma uygundur]. Habitus yaratıcıdır, buluşçudur - ama yapılarının sınırları içinde.

Habitus ve alan kavramları şu anlamda da bağıntısaldır: *Ancak tamamen birbirleriyle bağıntı halinde işlerler.* Bir alan, sadece ölü bir yapı, Althusserci Marksizm'de olduğu gibi bir "boş yerler" sistemi değildir; mekâna giren, mekânın sunduğu ödüllere inanan ve etkin olarak bunların peşinden koşan oyuncular varolduğu ölçüde varolan bir oyun mekânıdır. Dolayısıyla, uygun bir alan kuramı, toplumsal *eyleyiciler* kuramını da gerekli kılar. Tarih ve eylem, yani yapıların korunmasına ya da dönüştürülmesine eğilim gösteren eylemler, ancak eyleyiciler olduğu için vardır; ancak bu eyleyiciler, genelde birey kavramı olarak görülen şeye indirgenmedikleri ve toplumsallaşmış organizmalar olarak hem oyuna girme hem de oyunu oynama yeteneğini ve eğilimini içeren bir yatkınlıklar bütünüyle donanmış oldukları ölçüde etkilidirler ve eylemde bulunurlar (Bourdieu, 1989a, s. 59). Buna karşılık, eyleyicilerin örgütlenmiş doğaçlamalarına yer açan bir yapı kavramı olmadan, habitus kuramı eksik kalır. Bu toplumsal doğaçlama sanatının tam olarak neden ibaret olduğunu anlamak için, Bourdieu'nün toplumsal varlıkbilimine dönmek yerinde olur.

4. Pratik duygusunun bulanık mantığı

Pierre Bourdieu'nün eylem felsefesi, iç ile dış, bilinç ile bilinçdışı, bedensel ile söylemsel arasında keskin bir ayrım oluşturmayı reddetmesi anlamında tekçidir. Bu felsefe, niyete dayanmayan yönelmişliği, yani, eyleyicilerin toplumsal dünyanın parçası olmalarıyla kazandığı alt-bilinçsel ve ön-düşünümsel hâkimiyeti kavramaya çalışır (Bourdieu için sporun kuramsal önem taşımasının nedeni budur, 1988f) - bu hâkimiyet, tam anlamıyla insanî toplumsal pratiği ta-

nımlamaktadır. Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojileri kadar Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesinden de yer yer yararlanan Bourdieu, Descartes'çı varlıkbilimin ikiliklerini -beden ile zihin, anlama ile duyarlılık, özne ile nesne, kendinde ile kendi için- reddeder.

Özellikle Merleau-Ponty'ye özgü, *özne ile nesne arasındaki nesnelik-öncesi temasın özünde bulunan bedensellik* düşüncesine dayanır; bu yolla bedeni pratik bir yönelmişlik kaynağı olarak, nesnelik-öncesi deneyim düzeyinde kök salmış öznelerarası bir anlam ilkesi olarak yeniden kurar. Merleau-Ponty'nin deyişiyle, "dünyanın ve bedenimizin zorunluluk-öncesi birliği"nin fenomenolojisini içine alan bu yapısal sosyoloji, toplumsallaşmış bedene bir nesne olarak değil, üretici ve yaratıcı bir yeteneği elinde bulunduran, yapılandırıcı bir güçle donanmış "kinetik bir bilme" biçiminin etkin desteği olarak anlaşılacak şekilde muamele eder. Toplumsal eyleyici ile dünya arasındaki ilişki, bir özne (ya da bir bilinç) ile bir nesne arasındaki bağıntı değil, algının ve değerlendirmenin toplumsal olarak yapılandırılmış ilkesi olarak habitus ile bunu belirleyen dünya arasındaki "varlıkbilimsel suç ortaklığı" ya da karşılıklı "sahiplik" ilişkisidir (Bourdieu, 1989a, s. 10). Pratik duygusu, nesneleri olduğu gibi koyutlamadan önce bize rehberlik eden bu toplumsal duyarlılığı ifade eder. Büyük bir oyun görüsüyle donanmış, eylem ateşi içinde rakiplerinin ve eşlerinin hareketlerini anında sezerek, hesaplayıcı akla başvurmaksızın ve geri çekilip düşünmeksizin "esinli" bir biçimde harekete geçip tepki veren bir oyuncu gibi, dünyanın içkin eğilimlerini kendiliğinden öngörerek, dünyayı anlamlı olarak inşa eder. Pratik duygusu, *önceden tanır*; alanın taşıyıcısı olduğu olası gelecek halleri, şimdiki halde okur. Çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek, habitusta kesişir ve birbirinin içine girer. Habitus, bedenin en derinine yer-

leşmiş, yeniden harekete geçirilmeyi bekleyen, gücül bir "tortulaşmış durum" olarak anlaşılabilir.

Habitus ve alan kavramları sayesinde Bourdieu, kişisel kendiliğindenlik ile toplumsal zorlama, özgürlük ile zorunluluk, seçim ile yükümlülük şeklindeki sahte ikiliklerden kurtulmayı başarır; ayrıca, kutuplaşmış ve ikici bir toplumsal varlıkbilimini beraberinde getiren birey ile yapı, mikro çözümleme (Blumer, Coleman) ile makro çözümleme (Blau) şeklindeki yaygın alternatifleri de tek bir hamlede devre dışı bırakır. "Yapı ile eyleyici arasında bir seçim yapmak gerekmediği gibi, şeylerde nesneleşen ya da kişilerde somutlaşan özelliklerin değerini ve anlamını oluşturan alan ile, böylece tanımlanmış oyun mekânında kendi özelliklerini kullanmayı becererek oynayan eyleyiciler arasında da bir seçim yapmak gerekmez" (Bourdieu, 1989a, s. 448).

Bourdieu, mikro-akılsallık ile makro-işlevselcilik arasındaki tartışmayı nasıl devre dışı bırakmışsa, geleneksel olarak ezilen kültürler sorununu tanımlayagelmiş olan ve Bourdieu'ye göre çoğu zaman içkin olarak ikiz ve sorunlu doğalarıyla tanımlanan pratikleri ve durumları anlamamızı engelleyen direniş ve boyun eğme alternatifini de reddeder. Ama Bourdieu, tahakküm altındakilerin kendi dışlanmalarıyla işbirliği içinde olduklarını göstermekle yetinmez; gizli anlaşmalarına ilişkin olarak, La Boétie'nin "gönüllü köleliği"nin özcülüğünden ya da safdil psikolojizminden kaçınan bir çözümleme önerir. Ezilenlerin kendi ezilmelerine her zaman katkıda bulunduklarını hatırlamak önemli olsa da, onları bu suç ortaklığına iten yatkınlıkların da tahakkümün somutlaşmış bir sonucu olduğunu unutmamak gerekir (Bourdieu, 1989a, s. 12). Örneğin, işçilerin, kadınların ve ırksal azınlıkların itaati, incelenen durumların büyük bir bölümünde, yöneticilerin, erkeklerin ve beyazların kaba kuvveti karşısında bilinçli ve kararlı bir taviz asla değildir.

İtaat, onların habitusları ile içinde eyledikleri alanın bilinçdışı denkliğinden doğar. Toplumsallaşmış bedenin en derinine yerleşir; uzun sözün kısası, itaat, "toplumsal tahakküm ilişkilerinin bedenselleşmesinin" ifadesidir (Bourdieu, 1990j).

Şu halde Bourdieu'nün pratikler iktisadını, genel bir iktisadî belirlenimcilik kuramı gibi okuyanlar (örneğin Jenkins 1982; Honneth, 1986; Caillé, 1987; Miller, 1989) ya da daha kötüsü, rasyonel seçim kuramının bir değişkesi olarak okuyanlar, çifte yorum yanlışının kurbanıdır. Birinci hata: Strateji kavramına niyet ve bilinçli hedef fikirlerini dahil ederler; böylece bazı çıkarlara *uygun* bir eylemi, akılcı olarak düzenlenmiş ve açıkça algılanan amaçlara kararlı olarak yönelmiş bir davranışa dönüştürürler. İkinci hata: Çıkar nosyonunu iktisadî ya da maddî fayda peşinde koşmak gibi değişmez bir eğilime indirgeyerek, nosyonun tarihsel değişkenliğini sınırlarlar. Bu niyetselci ve faydacı indirgeme, Bourdieu'nün kavramsal habitus/sermaye/alan üçlemesi aracılığıyla gerçekleştirdiği, *fayda ile bilincin alanını daraltarak çıkarınkini genişleten paradoksal* çözümleme hamlesine gölge düşürür.

Bourdieu, pratik iktisadının ne niyetselci ne de faydacı olduğunu ısrarla vurgular. Daha önce gördüğümüz gibi, eylemin çıkış noktasını bireylerin iradeci seçimlerine bağlayan bilinç felsefelerinin erekselciliğine çok sert biçimde karşı çıkar. Strateji nosyonuyla, hesaplanmış hedeflere planlı ve yönelimsel olarak varmaya çalışmayı kastetmez: Hiçbir bilinçli kurala uymasalar da veya bir stratejistin belirlediği önceden düşünülmüş amaçlara yönelik olmasalar da, tutarlı ve toplumsal olarak anlaşılabilir örüntüler oluşturan, düzenlilikler gösteren, nesnel olarak belirlenmiş "eylem hatları"nın etkin kullanımını kasteder. Çıkar kavramını -çoğu zaman *illusio*'yla ve yakın zamanda da *libido* nosyo-

nuyla yer değiştirerek- kullanmasının iki amacı vardır. İlk olarak, araçsal eylem ile dışavurumcu ya da normatif eylem arasındaki yapay sınıra bağlı kalan, bu nedenle de "çıkarsız" gibi görünen eyleyicilerin maddî olmayan çeşitli kazanç biçimlerini tanımayan toplumsal eylem tasavvuruyla ipleri koparmak. İkinci olarak, kişilerin sadece bazı alanların -diğerlerinin değil- gönderdiği uyaranlar karşısında *kayıtsızlık* halinden çıktıkları düşüncesini öne sürmek. Çünkü her alan, çıkarı farklı bir muhtevayla doldurur. İnsanlar, şimdiki zamanda kayıtlı bazı gelecek zaman 'sonuçlarıyla, ancak habitusları onları algılamaya ve izlemeye yatkın kıldığı ölçüde ilgilenirler. Kültürel üretim alanında, maddî kazanç hedefleyen eylemlerin sistematik olarak değersizleştirildiği ve cezalandırıldığı o "tersine dönmüş iktisadî dünyada" (Bourdieu, 1983d, 1985d) görüldüğü gibi, insanların yöneldikleri gelecek zamanlar bazen tamamen çıkarsız olabilir.

5. Teorisizme ve metodolojizme karşı: Bütünsel bir sosyal bilim

Sosyoloji, konusunun bu anti-Kartezyen ve bağıntısal kavranışı nedeniyle, *bütünsel bilim* olmak zorundadır. Disiplinlerin, ampirik sahaların, gözlem ve çözümleme tekniklerinin sakatlayıcı sınırları boyunca insan pratiğinin temel birliğini yeniden oluşturmaya yeterli "bütünsel toplumsal olguları" (Mauss) inşa etmelidir sosyoloji. Bourdieu'nün erken doğmuş bilimsel uzmanlaşmaya ve bunun beraberinde getirdiği "işbölümü"ne karşı olmasının nedeni budur: Habitus, pratiği, bu bölünmelerin ötesine geçen bir iç sistematikle ve iç ilişkilerle donatır; buna denk düşen toplumsal yapılar, bölünmez olarak, bütün boyutlarıyla eşzamanlı bir biçimde varlığını korur ya da dönüşür. Bu durum, grup-

ların değişmekte olan bir toplumsal yapıdaki konumlarını iyileştirmek ya da korumak için geliştirdikleri yeniden üretim ya da biçim değiştirme stratejileri incelenirken özellikle görünür hale gelir (Bourdieu ve Boltanski, 1977; Bourdieu, 1974a, 1978b, 1984a, s. 99-168). Bu stratejiler *sui generis* [kendine özgü] bir sistem oluşturur: Normalde ayrı bilimler tarafından ve farklı yöntembilimlerle ele alınan toplumsal hayat sahaları birbiriyle düzenli bir biçimde ilişkilendirilmezse anlaşılamayacak bir sistemdir bu. *La Noblesse d'État*'da (Devlet Soyluluğu, Bourdieu, 1989a, s. 373-420) ayrıntılı bir biçimde incelenen egemen sınıf örneğinde, bu stratejiler üreme, eğitim, iktisadî yatırım ve miras aktarımı, toplumsal sermaye yönetimi (evlilik stratejileri bunun çok önemli bir unsurudur) ve nihayet tahakkümü ve onun dayandığı sermaye biçimini meşrulaştırmayı hedefleyen sosyodise* stratejilerini içerir.

Böylece Bourdieu'nün günümüzde sosyal bilimi tehdit eden, birbirine karşıt, ama birbirini tamamlayan iki tersineevrim biçiminden, metodolojizm ve teorisizmden neden kaçındığı anlaşılır. ***Metodolojizm***, yöntem üzerine düşünümün, bilimsel çalışmada etkin kullanımından ayrılması ve yöntemi yöntem için geliştirmek şeklinde tanımlanabilir. Bourdieu, ayrı bir uzmanlık olarak tasarlanan "yöntembilim"de, yöntemi nesneden kopararak yöntemin kuramsal inşası sorununu göstergelerin ve gözlemlerin teknik kullanımına indirgeyen bir akademizm biçimi görür. "Yöntembilimin bilimcinin hocası ya da ustası değil, daima öğrencisi olduğunu" unutan böylesi bir yöntembilimsel fetişizm, önceden inşa edilmiş nesneleri bilim kisvesine büründürmeye mahkûmdur ve bilimsel bir miyopluğa düşme tehlikesini beraberin-

(*) *Sociodicée*, *Théodicée* kelimesinden esinlenilerek türetilen bir kavramdır. Latince *teo* Tanrı, *dikea* hak, adalet anlamına gelmektedir. Sosyodise kelimesi, varolan toplumsal düzenin haklılığının savunusu olarak anlaşılabilir - ç.n.

de getirir. (Bourdieu ve diğerleri, 1973, s. 88) Aslında bir tür "sanat için sanat"a ya da daha kötüsü, nesnelerin varolan çözümleme teknikleriyle ve eldeki veri bütünüyle zorunlu olarak tanımlanmasına götüren bir yöntembilimsel emperyalizme dönüşebilir. Bourdieu'nün eleştirdiği, yöntembilimsel araçların teknik olarak karmaşıklaşması değil, kuramsal görü yokluğunun yarattığı boşluğu doldurmak üzere düşünülmeden inceltilmeleridir. Birçok araştırmacıyı, herhangi bir araştırma yöntemini reddederek tekçiliğe ya da yöntembilimsel mutlakçılığa sürükleyen o dar görüşlü reddi, mutlak olarak reddettiğini açıkça ortaya koyar (Bourdieu, 1989a, s. 10). Veri toplama -ya da daha kesin bir ifadeyle, veri *üretimi*- pratiğinin örgütlenmesi ve gerçekleştirilmesi, Bourdieu'ye göre nesnenin kuramsal inşasına öylesine bağlıdır ki, geçici olarak görev verilen taşeronlara bırakılan teknik görevlere indirgenmesi imkânsızdır. Bu nedenle Bourdieu, yukarısı ile aşağısı, kafa emeği ile kol emeği, yaratıcı bilgin ile rutin işlemleri yapmakla yükümlü teknisyen gibi birbirini pekiştiren homolojik karşıtlar dizisinin oluşturduğu saymaca görevler hiyerarşisini eleştirir.

Bununla birlikte, Bourdieu'nün savunduğu ve uyguladığı yöntembilimsel çoktanrıcılık, bir Feyerabend'in epistemolojik anarşizminin (ya da dadaizminin) "*anything goes*"una* götürmez. Daha çok, kullanılan yöntemler yelpazesinin ele alınan soruna uygun olmasını ve belirli bir sorunu çözmek için açılım gösterirken bir düşünümün de nesnesi haline gelmesini içerir. Nesnenin inşası, nesnenin inşasının araçlarından ve onların eleştirilerinden ayrılamaz. Bourdieu, pratiğin pratik boyutuna bilgi nesnesi olarak eski saygınlığını kazandırdığı gibi, üretici bilgi etkinliği olarak kuramın da pratik boyutuna yeniden değer kazandırma arzusundadır. Eserleri,

(*) "Her şey gider, her şey uyar" anlamına gelir; son dönemde postmodernizmin ilkelerinden sayılmıştır - ç.n.

kuramsal çalışmaya karşı olmadığı gerçeğine sık sık tanıklık eder. Karşı olduğu şey, kendi için yapılan kuramsal çalışma ya da Kenneth Burke'ün "logoloji", yani "kelimeler hakkındaki kelime" adını verdiği, kapalı ve kendine gönderme yapan, ayrı söylemsel saha olarak kuram *kurumudur*.

Bourdieu, ampirik çalışmanın bütün pratik dayatmalarıyla ve gerçeklikleriyle bağını koparmış böylesi bir "gösterişçi kuram"la uğraşmaz. Onun kavramlarla ilişkisi pragmatik bir ilişkidir: Onlara sorunları çözmeye yardım eden bir "alet kutusu" (Wittgenstein) muamelesi yapar. Ama bu pragmatizm, yukarıda açıklanan ampirik sorunlara ve kuramsal önermelere dayandığı, bunlarla disiplin altına alındığı için, sınırsız bir kavramsal eklektizme yol açmaz.

Pierre Bourdieu'nün "teorisist kuram" adını verdiği şeyi çok sert biçimde eleştirmesi, ampirizme karşı güçlü bir direnişi beslerken geleneksel olarak felsefî ve kuramsal yetenekleri ödüllendiren bir entelektüel çevreye karşı tepki gösterdiği içindir kuşkusuz (gerçi şu günlerde teorisist bir Avrupa ile ampirik bir Amerika arasındaki karşıtlık, makûl bir karşılaştırmadan çok akademik stereotipler ile ampirist bir *cultural lag*'in [kültürel zaman farkının] birleşimine dayanmaktadır). 1940'lı yıllardan itibaren "araçsal pozitivizm"in fiilen rakipsiz bir biçimde hâkimiyet kurduğu ve sosyoloji ile felsefe arasındaki alışverişin yok denecek kadar az olduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde teorisistler daha olumlu bir işlev üstlenebilir. Bununla birlikte, son yıllarda kuramın yeniden canlanması ve özerk gelişimi (Ritzer, 1990), katıksız düşünürler ile çoğunlukla alaycı bir biçimde *number cruncher* [rakam çiğneyiciler] olarak adlandırılanlar arasındaki uçurumu büyüttü.

Bourdieu'ye göre, çağdaş toplumsal kuramın zaafları, Jeffrey Alexander'ın "varsayımsal genellikler"e [*généralité présuppositionelle*] ya da "çokboyutluluğa" ulaşma "yeter-

sizliği" olarak teşhis ettiği sorundan kaynaklanmaz. Bu zaaflar, sosyolojik nesnenin inşa sürecinin uğraklarını farklı uzmanlıklara ayıran, şeyleştiren ve parçalayan, böylece toplumsal felsefenin "kesinlikten yoksun cüretini" ve hiperampirik pozitivizmin "hayal gücünden yoksun kesinliğini" güçlendiren, *bilimsel çalışmanın toplumsal işbölümü*nün sonucudur. Gerçekte yöntembilimsel ketleme ve kavramsal fetişizm, karşılıklı düşmanlıklarının ötesinde, toplumu ve tarihi olduğu gibi açıklama çabasından sürekli olarak kaçınmaları açısından ortak bir noktaya sahiptir. Bourdieu, her araştırma ediminin aynı anda hem ampirik (gözlenebilir görüngüler dünyasıyla karşı karşıyadır) hem de kuramsal (gözlemin kavramaya çalıştığı bağıntıların altında yatan yapı hakkında varsayımlara sahip olmak zorundadır) olduğunu savunur. En küçük ampirik işlem -bir ölçü biriminin seçilmesi, bir kodlama kararı, bir göstergenin inşası ya da soru formuna bir başlığın dahil edilmesi- bile, bilinçli ya da bilinçdışı kuramsal seçimler içerir; en soyut kavramsal güçlük de, ampirik gerçeklikle sistematik olarak yüz yüze gelmeden tamamen açıklığa kavuşamaz.

6. Epistemik bir düşünümsellik için

Çağdaş toplumsal kuram manzarası içinde Bourdieu'yü ayırt eden bir özellik varsa, o da değişmez düşünümsellik kaygısıdır. Bourdieu, Pireneler'de büyüdüğü yalıtılmış köyde evlilik pratikleri üzerine yaptığı ilk araştırmalardan (Bourdieu, 1962b, 1962c) tutun, *homo academicus gallicus** (Bourdieu, 1988a) hakkındaki gözlemlerine kadar, okurlarının bazıları için hemen algılanabilir bir biçimde olmasa da, bilimin araçlarını kendi üzerine çevirmekten hiç vazgeçme-

(*) Fransız akademik çevreleri hakkındaki çalışması kastedilmektedir - ç.n.

miştir. Aydınlar konusundaki, özellikle sosyolojinin nesneleştirici bakışı hakkındaki çözümlemesi, tıpkı toplumsal iktidar aracı ve kozu olarak dili açımlaması gibi, kültürel üretici olarak sosyoloğun bir öz-çözümlemesini ve bir toplumbiliminin toplumsal-tarihsel olasılık koşulları üzerine düşünmeyi içerir ve gerektirir (Wacquant, 1990a).

Bourdieu, sosyolojik bakışa gölge düşürecek üç yanlılık olduğunu öne sürer. Diğerlerini de beraberinde getiren ilki, araştırmacının kişisel kökenine ve yerine (sınıf, cinsiyet ya da etnik grup) bağlıdır. En açık olanı, dolayısıyla özeleştiri ve karşılıklı eleştiri yoluyla en doğrudan kontrol edilebilecek olanı budur. Daha az fark edilen ve tartışmalı olan ikincisi, çözümlemecinin geniş anlamda toplumsal yapı içindeki konumuna değil, *akademik* alanın mikrokozmosunda, yani belirli bir anda ona sunulan entelektüel konumların nesnel alanındaki, bunun da ötesinde iktidar alanındaki konumuna bağlıdır.

Dünyayı pratik çözümler gerektiren somut sorunlar bütünü gibi algılamaktan çok, yorum bekleyen bir işaretler bütünü gibi, bir *gösteri* gibi algılamaya bizi iten *entelektüalist yanlılık*, sonuçları itibarıyla, çözümlemecinin üniversite alanındaki konumundan ve toplumsal kökeninden kaynaklanandan çok daha derin ve çok daha tehlikeli bir yanlılıktır: Pratiğin mantığının *differencia specifica*'sını [ayırt edici özelliklerini] oluşturan şeyi tamamen bilmezden gelmeye götürür (Bourdieu, 1990a). Dünya ve eylem üzerine düşünebilmek için dünyadan ve eylemden el etek çekmeyi, "dünyayı düşünme olgusunda bulunan varsayımları" (Bourdieu, 1990f, s. 382) eleştiriye tâbi tutmayı ihmal ettiğimiz her an, pratik mantığı kuramsal mantığa indirgeme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bu varsayımların, kavramlarda, çözümleme araçlarında (soyağacı, soru kâğıdı, istatistik çözümleme vs.) ve araştırmanın pratik iş-

lemlerinde (saha çalışmasının verilerinin ya da "şeylerinin" temizlenmesi usulleri ve kodlama gibi rutin işler) kayıtlı olduğu düşünüldüğünde, düşünümsellik zihinsel/entelektüel bir içebakıştan çok, pratiğin kesintisiz bir sosyolojik çözümlemesini ve kontrolünü gerektirir (bkz. Champagne ve diğerleri, 1989).

O halde Bourdieu için düşünümsellik, Hegelci *Selbstbewusstsein* anlamında öznenin özne *üzerine* düşünmesi (Lash, 1990, s. 259), etnik-yöntembilim ve fenomenolojik sosyolojinin ya da Alvin Gouldner'in savunduğu "egolojik bakış açısı" (Sharrock ve Anderson) anlamına gelmez. Toplumsal araştırmanın pratik gerçekleştirilmesine rehberlik ederken, "düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen düşünülmemiş düşünce kategorilerinin" (Bourdieu, 1982, s. 10) sistematik bir biçimde araştırılmasını gerektirir. Bunun gerektirdiği "dönüş", disiplinin bilişsel ve örgütsel yapısını kapsayabilmek için öznenin yaşanmış deneyiminin çok ötesine gider. Nesnenin inşası ediminde sürekli olarak sınanması ve etkisiz hale getirilmesi gereken şey, bilimcinin bilme yetisindeki kategorilerin (özellikle ulusal), sorunların ve kuramların içinde kayıtlı bulunan kolektif bilimsel bilinçdışıdır (Bourdieu, 1990k). Buradan düşünümselliğin öznesinin, son tahlilde sosyal bilimler alanının kendisi olduğu çıkar.

Kamusal tartışmanın ve karşılıklı *eleştirinin diyalojiği* sayesinde, nesneleştiren öznenin nesneleştirilmesi işi, sadece tek bir yazar tarafından değil, bilimsel alanı oluşturan uzlaşmaz ve tamamlayıcı konumları işgal edenlerin tamamı *tarafından gerçekleştirilmiştir*. Bu alan, düşünümsel bilimsel habitusları üretebilir ve geliştirir hale gelmek için, eğitim, diyalog ve eleştirel değerlendirme mekanizmalarında düşünümselliği gerçekten de kurumlaştırmak zorundadır. O halde, dönüştürücü bir pratiğin hedefi, hem nesnel

hem zihinsel mekanizmalarda kayıtlı olan kurum olarak toplumsal bilimin toplumsal örgütlenmesi olmalıdır.

Bourdieu'nün, son yıllarda çalışma sahasında "kültürel yorumun yorumsamacı süreci"ne ve etnografik kayıt aracılığıyla gerçekliğin oluşumuna merak saran antropologların savunduğu "metinsel düşünümselliği" besleyen "yorumcu şüphe havası"na (Woolgar, 1988, s. 14) katılmadığı açıktır. Bourdieu, Geertz'in çok hoş bir şekilde "günlük hastalığı" (*diary disease*) adını verdiği şeyin acımasız bir eleştiricisidir, çünkü gerçek düşünümsellik, Rabinow gibi kendini *post-festum* "çalışma sahası hakkında düşünmeye" vermekten ibaret olmadığı gibi, empatinin, farkın altını çizmek için birinci tekil şahıs kullanmayı ya da bireysel gözlemcinin gözlem edimine müdahalesini niteleyen metinlerin hazırlık çalışmasını da gerektirmez. "Gözlemcinin konumunu, inşa edilen nesneyle aynı eleştirel çözümlemeye tâbi tutmak" (Barnard, 1990, s. 75) daha önemlidir. Etnografı yerliden ayıran şey, Rabinow'un (1977, s. 162) ileri sürdüğü gibi Weberci "anlam ağları" değil, toplumsal konumu, yani ele alınan evrenin özgül ihtiyacına mesafesidir (Bourdieu, 1990a, s. 14).

Bourdieu'nün düşünümsel geri dönüşün gerekliliği konusunda saplantıya varan ısrarı, bir tür epistemolojik onur duygusunun ifadesi değil, bilimsel nesneleri farklı biçimlerde inşa etmeye götüren bir ilkedir. Bu ilke sayesinde, çözümleyicinin nesneyle bağıntısının bilinçdışı olarak yansıtılmadığı ve John Austin'e dayanarak *scholastic fallacy* [skolastik yanılgı] olarak adlandırdığı hatanın yarattığı bozulmaların etkisini taşımayan nesneler üretilebilir. Lévi-Strauss'cu yapısalcılıktan ayrıldığı nokta olan, kuraldan stratejiye geçiş hakkındaki bir değerlendirmede Bourdieu bu konuya işaret eder. Bu noktanın üzerinde durmaya değer, çünkü Bourdieu'nün pratiğin mantığını keşfetmesini sağlayan şey, bir

pratik kuramının içine bir kuramsal pratik kuramının girmesine bağlı olan bu tersine çevrilmiş bakış açısıdır; aynı şekilde, kuramsal mantık, saha çalışması malzemelerinde sürekli olarak ampirik anomalilerin ortaya çıkmasına neden olduğu için, kuramsal mantığın özgüllüğü üzerine de düşünmek durumunda kalmıştır. Bourdieu, Kabil kozmolojisinin yapısını oluşturan tüm karşıtlıklar ve uyumlar ağını en küçük ayrıntısına kadar ampirik olarak çözümlemeye çalışırken soyut mantık ile pratik mantık arasındaki farkı kuramlaştırmaya yönelmiştir. Buna karşılık, antropolog olarak kendi pratiği üzerine kuramsal olarak eğilmekten hiç vazgeçmediği için, onu sıradan eyleyicilerin pratiğinden, yani çözümleyen olarak davranmayı bıraktığında kendi pratiğinden ayıran her şeyi tanıyabilmiş ve kavrayabilmiştir.

Düşünümsellik, araştırmanın yürütülmesinde bu denli önemli bir bilişsel fark yaratıyorsa neden daha çok uygulanmıyor? Bourdieu, düşünümselliğe karşı direnişin gerçek nedenlerinin epistemolojik olmaktan çok toplumsal olduğunu öne sürer. Gerçekte, düşünümsellik, bireyliğin kutsal anlamını, kendilerini daima her türlü toplumsal belirlenimden azade sayan entelektüellerin kendileri hakkındaki karizmatik temsillerini sorgular. Bourdieu'ye göre düşünümsellik, bireysel olandaki toplumsalı, mahremin altında gizlenen gayri şahsîyi, özelin en derinine gömülmüş evrenseli keşfettirerek bizi böylesi yanılsamalardan kurtaran şeydir. Böylece samimi itiraf oyununa girme davetini kabul etmeyerek, tam tersine, en oluşturucu toplumsal deneyimlerinin oluşumsal niteliğini hatırlatan (Bourdieu, 1988a) Bourdieu, kendi sosyolojisinin ilkesini kendisine uygulamaktan başka bir şey yapmaz (Bourdieu, 1989a, s. 449): "Kişilerin en kişisel şeyleri bile, esasında, alanın yapısında ya da daha doğrusu alanın içinde işgal edilen konumda gerçek ya da potansiyel olarak kayıtlı bulunan gereklerin *kişileşmesidir.*"

7. Akıl, etik ve siyaset

Epistemik düşünümsellik, başka bir fayda da sağlar: Derrida'nın savunucusu olduğu postmodern "yapıbozumunun" nihilist görececiliği ile Habermas'ın savunduğu "modernist" akılcılığın mutlakçılığı arasındaki karşıtlığın aşılması için bir yol açar. Çünkü, aklı ortadan kaldırmadan tarihselleştirmeye, işlemlerini bilimsel alanın -tarihsel olarak verili olsa da- nesnel yapılarına dayandırarak, yapıbozum ile evrenselliği, akıl ile göreliliği uzlaştıran *tarihselci bir akılcılık* kurmaya imkân tanır. Bourdieu, bir yandan, Habermas gibi bilimsel doğruluğun olasılığına ve gerekliliğine inanır. Ama Frankfurt Okulu'nun kuramcısına karşı, aklı, bilincin ve dilin tarihötesi yapıları üzerine kurma tasarısının, felsefenin ve tarihsel bilimlerin kurtulması gereken aşkıncı bir yanılsamanın parçası olduğunu savunur. Diğer yandan Bourdieu'nün, Derrida ve Foucault'yla hemfikir olduğu noktalar da vardır: Ona göre de, bilgi yapıbozuma uğratılmalıdır; kategoriler olumsal toplumsal türevler, kurucu bir etkiye sahip (simgesel) iktidar araçlarıdır; toplumsal dünyaya ilişkin söylem yapıları çoğunlukla siyasal anlamı olan toplumsal ön-inşalardır. Gramsci'nin görmüş olduğu gibi bilim, çok yüksek düzeyde siyasal bir etkinliktir. Ancak, kendisini bir siyasete indirgemez; bu nedenle evrensel olarak geçerli doğrular üretemez. Bilimin siyasetini (bilgi) toplumun siyasetiyle (iktidar) karıştırmak, bilimsel alanın tarihsel olarak kurulmuş özerkliğine değer vermemektir. Bourdieu bu noktada post-yapısalcılıktan ayrılır: Yapıbozum, kendi kendisini yapıbozuma uğratsaydı kendi tarihsel olasılık koşullarını keşfederdi ve kendisinin de entelektüel evrenin toplumsal yapısında kök salmış akılcı diyalog ve doğruluk ölçütleri varsaydığını kabul etmek zorunda kalırdı.

Şu halde Bourdieu'ye göre akıl tarihsel bir üründür, ama

tarihten yani ilkellikten "kaçabildiği" bazı koşullarda ve bazı sınırlarda son derece paradoksal olan bir tarihsel üründür. *Akılcı düşüncenin kurumsal temellerini* korumayı hedefleyen bir çalışmanın içinde ve o çalışma tarafından sürekli olarak yeniden üretilmesi gereken koşullar bunlardır. Bourdieu'nün kültürel üretim alanının işleyişinin doğuşunu çözümlemesi, bilime karşı bir meydan okuma olmaktan çok uzaktır; bilimsel akılcılığın kökünü tarihte -yani bir konumlar ağında nesnelleşen ve bir araya getirildiklerinde tarihsel anlamda biricik toplumsal icat olarak bilimsel alanı oluşturan yatkınlıklarda- "öznelleşen" bilgi üretim ilişkilerinin içinde aramayı amaçlar (Bourdieu, 1990a).

Bourdieu'nün anladığı şekliyle düşünümsellik kavramı, Lash'in (1990) savunduğu gibi "modernist bilimselliğe" değil, sosyal bilimin pozitivist kavrayışlarına, olgular ile değerler arasında kurduğu geçirimsiz ayrıma (Giddens, 1977) karşı durur. *Distinction*'un yazarı için ampirik bilgi, şu ya da bu pozitivist akımın takipçilerinin inandırmak isteyeceği gibi, ahlakî amaçların keşfedilmesi ve izlenmesiyle uyuşmaz değildir. Bourdieu, Durkheimcı tasarıyı (Filloux, 1979) doğrudan izleyerek, sosyolojinin ahlakî ve siyasal önemiyle yoğun bir biçimde ilgilenir. Çalışması hiçbir şekilde buna indirgenemese de iki düzeyli bir ahlakî mesaj taşır. İlk olarak, bireyin bakış açısından, zorunluluk bölgeleri ile özgürlük bölgelerini ayırt edecek, giderek ahlakî eyleme açık bölgeler tanımlayacak araçlar geliştirir. Bourdieu (1989a, s. 41), nesnelliğin içselleştirilmesi olan bir öznellik temelinde hareket ettikleri sürece eyleyicilerin ancak "öznesi yapı olan eylemlerin görünürdeki özneleri" olarak kalabileceklerini öne sürer. Tersine, düşünce ve eylem kategorilerine düşünümsel anlamda hâkim olarak kendi içlerindeki toplumsalın bilincine vardıkları ölçüde, kendi içlerinde bulunan dışsallıkla daha az hareket ederler. Toplumsal çö-

zümleme, kurumlarda olduğu kadar en derinimizde de kayıtlı olan *toplumsal* bilinçdışını gün ışığına çıkararak bize pratiklerimizi yöneten ya da kısıtlayan bu bilinçdışından kurtulma yolunu sunabilir. Bourdieu'nün çalışması, tüm post-yapısalcı akımlarla ortak olarak Kartezyen *cogito*'nun reddini (Schmidt, 1985) içerse de, sosyal bilimlerin bilgisinin düşünümsel uygulaması boyunca, akılcı bir özne *gibi* bir şeyin tarihsel olarak ortaya çıkışını mümkün kılmayı denemesiyle onlardan ayrılır.

Düşünümsel sosyolojinin ahlakî boyutu, *Spinozacı işlevi* diyebileceğimiz şeye içkindir. Bourdieu'nün gözünde sosyoloğun görevi, toplumsal dünyayı doğal olmaktan ve kader olmaktan çıkarmak, yani iktidarın kullanılmasını örten ve tahakkümü sürdüren mitleri yıkmaktır. Ancak böylesi bir mit-yıkımı, başkalarını mimleme ya da onlarda suçluluk duygusu uyandırma amacı taşımaz. Tam tersine, sosyolojinin misyonu, tutumları "zorunlu kılmak", onları belirleyen sınırlamalar evrenini yeniden kurarak, onları meşrulaştırmasa da, keyfi olmaktan çıkarmaktır (Bourdieu, 1989a, s. 143n). Bourdieu, bilimsel bir sosyolojiyle küçük ölçekli gündelik ahlakların inşası arasında algıladığı bağları görünür kılarak sosyal bilimin etik boyutunu ön plana çıkarır; bu yönüyle Alan Wolfe ve Richard Maxwell Brown'a katılır. Yine de Wolfe'un tersine, sosyolojinin ilerlemiş toplumlara bir ahlak felsefesi sağlayabileceğine inanmaz. Bu, sosyoloğa modernliğin "medenî dininin" peygamberi olan Saint-Simoncu "teolog" rolünü oynatmak olurdu. Bourdieu'ye göre sosyoloji, ahlakî eylemin hangi koşullarda olası olduğunu ve kurumsal olarak nasıl pratiğe geçirilebileceğini söyleyebilir; ne yönde olması gerektiğini değil. Bourdieu'ye göre sosyoloji, kendisinin de içinde bulunduğu simgesel tahakküm mekanizmalarıyla ve stratejileriyle köküne kadar ilgili olduğundan *son derece siyasal* bir bilimdir. Sosyal bilim,

nesnesinin doğası ve sosyal bilimcilerin durumu gereği tarafsız, bağlantısız, siyasetdışı olamaz. Sosyal bilim, doğa bilimlerinin tartışılmaz statüsüne asla ulaşamayacaktır. Bunun kanıtı, sürekli olarak özerkliğini kemirmekle tehdit eden ve biyoloji ya da fiziğin en ileri alanlarında bilinmeyen direniş ve (dışarıdan olduğu kadar içeriden de) gözetim biçimlerine maruz kalmasıdır. Sosyal bilimin çelişkisi, daha geniş bir özerkliğe doğru ilerlemenin siyasal tarafsızlık anlamında bir ilerlemeyi içermemesidir. Sosyoloji bilimsel hale geldikçe, sadece eleştiri aracı sıfatıyla bile olsa, bizi gerçekten siyasal eyleyiciler haline gelmekten alıkoyan simgesel tahakküm biçimlerine karşı savunma aracı sıfatıyla da olsa, siyasal olarak daha anlamlı ve etkili hale gelir.

Chicago seminerinin son bölümünde de görüldüğü gibi Bourdieu, eserinde siyasal olarak kısır bir aşırı-işlevselcilik görenlerin kaderci bakış açısını paylaşmamaktadır. "Toplumsal eylemin en küçük ayrıntısının bile geniş bir baskı planının parçası olduğu" (Elster) "mutlak işlevsellik evreni" (Rancière, 1984, s. 34) varsayan Nietzcheci görüşe katılmaz. Bourdieu, İtalyan Okulu'ndan seçkinlik kuramcıları Mosca ve Pareto gibi toplumsal evrenin her zaman ve zorunlu olarak *rulers* ile *ruled* [yönetenler ile yönetilenler] arasında monolitik bloklar halinde bölünmüş olduğuna inanmaz. Çünkü, her şeyden önce, ileri toplumlar birleşik bir kozmos oluşturmaz; bunlar, kesişseler bile her biri kendi tahakküm eden ve edilenleriyle giderek daha fazla kendi kendini düzenleyen, kısmî olarak bütünleşmiş bir alanlar bütününden oluşan farklılaşmış kendiliklerdir. Öte yandan, her alanın içerisinde kurulu hiyerarşi, sürekli olarak tartışma konusu edilir, alanın yapısının altında yatan ilkelere meydan okunabilir, bunlar sorgulanabilir. Tahakkümün her yerde olması, göreli bir demokratikleşme olasılığını dışlamaz. İktidar alanı, her biri özgül çıkarları olan eyleyicileri

giderek daha çok ele geçirerek iyice farklılaştığı ve tahakkümün işbölümü daha karmaşık hale geldiği ölçüde (Bourdieu, 1989a, s. 533-559), egemen sınıfın oyun mekânını oluşturan alt-alanlarda (siyasette, dinde, bilimde, hatta büyük şirketlerin stratejik kararlarında ve gündelik yönetimlerinde hukuksal akıl yürütmelerin artan ağırlığında görüldüğü gibi iktisatta) evrensel olana başvuruldukça aklı ilerletme şansı da artar.

İkinci olarak, Bourdieu toplumsal dünyanın sarsılmaz kurallara itaat ettiğini asla öne sürmez. Varolan eşitsizlikleri düzeltemeyeceği için her tür toplu eylemin boşuna olduğunu iddia eden tutucu (bazen de ilerici) retoriğin "kadercilik tezini" hiçbir şekilde paylaşmaz. Bourdieu, güçlü bir şekilde yapılanmış bir toplumsal dünya imgesi çizse de, bu dünyanın "insan eylemlerinin değiştiremeyeceği içkin yasalara göre" evrildiği (Hirschman) düşüncesini kabul etmez. Ona göre toplumsal yasalar, altlarında yatan kurumsal koşulların sürmesine izin verildiği sürece varolan, zamanla ve mekânla sınırlı düzenliliklerdir. Bu yasalar Durkheim'ın "önüne geçilemez zorunluluklar" adını verdiği şeyden çok, toplumsal kökenlerinin gerekli bilgisiyle donanıldığı takdirde çoğunlukla siyasal olarak bozulabilecek tarihsel ilişkilerdir. Bourdieu'ye göre (1980b, s. 18) sosyoloğun siyasal misyonu hem mütevazıdır hem çok önemlidir. Sosyoloji, *aynı zamanda*, Bourdieu'nün terime verdiği anlamda bir *siyasettir:* Toplumu, sosyolojiyi, nihayet kendimizi inşa ederken kullandığımız bakış açısını dönüştürmeye, böylece bütün bunları akılcı ve insanî bir şekilde yeniden şekillendirmeye yönelik bir girişim.

BİRİNCİ BÖLÜM

Düşünümsel Sosyolojinin Amaçları

Chicago Semineri
(Kış 1987)

Wittgenstein'ı "özetlemem" gerekseydi şöyle derdim: Benlik değişimlerini, yapılacak bütün değişimlerin koşulu yaptı.

DANIEL OSTER, *Dans l'intervalle.*

1

Toplumsal Çözümleme Olarak Sosyoloji

LOIC WACQUANT: *Birçok açıdan sosyolojik projenizin merkezinde yer alan bir çalışma olduğuna göre* Homo academicus*'la başlayalım. Fransız aydınlarını, yani parçası olduğunuz bir dünyayı ele aldığına göre, böyle bir kitap yazmanın sizin için daha kolay olacağı düşünülebilirdi. Oysa çalışmalarınız arasında* Homo academicus *zaman, düşünce, yazma ve araştırma -ama aynı zamanda kaygı- açısından sizin için en çok çabaya mâl olmuş olan incelemeye benziyor: Önsözünde bu kitabı yayınlamak konusundaki çekincenizden söz ediyorsunuz ve birinci bölümü olası yanlış yorumları saf dışı etmeye ve kendinizi korumaya ayırıyorsunuz. Bunca güçlük neden?*

PIERRE BOURDIEU: *Homo academicus* bilimsel nesneleştirmenin gerektirdiği çalışma ile, nesneleştirmenin öznesi üzerine -psikanalitik anlamda- bir çalışmayı birleştirmesinden ötürü özel bir kitaptır. Nesneleştirmenin öznesinin kendisinin de nesneleştirildiğini her an akılda tutmadan böyle bir nesne üzerinde çalışılamaz: En acımasız biçimde

nesneleştiren çözümlemeler, şu olgunun tam anlamıyla bilincinde olarak yazıldı: Bu çözümlemeler, yazar için de geçerlidir. Üstelik bu çözümlemelerin hedefi olan çoğu kişinin, "acımasız" herhangi bir cümlenin yazarın kendisi için de geçerli olduğunu bir an bile düşünmeyeceklerini biliyordum. Sonuçta, gerçekte bir *anamnez çalışması,** bir toplumsal çözümleme (sosyoanaliz) olan bu araştırmayı, temelsiz bir acımasızlık diye suçlayacaklardır.

Örneğin İngilizce baskının önsözünde (1988h), dünya entelektüel sahnesindeki çağdaş Fransız düşünürlerin -Foucault, Derrida vs.- özgüllüğünün açıklanması ve anlaşılması için gerekli ilkelerden biri olarak, bu "heretik filozofların" çoğunun çok tuhaf bir konumda bulunduklarını gösteriyorum: Toplumsal zorunluluğu entelektüel erdem kılmak ve bir kuşağın ortak kaderini bir tercihe dönüştürmek zorunda kaldılar. Normal olarak egemen konumlara gelmelerini gerektiren bir akademik başarıyla üniversite sisteminin basit yeniden üretimine bağlıydılar ve bu sistemin özellikle Mayıs 68 hareketinden ve bu hareketin sonucu olarak Fransız üniversitesinin dönüşümünden sonra ayaklarının altından kayıp gittiğini gördüklerinde, eski egemen konumları elde tutulamaz ya da tahammül edilmez buldular. Köklerini -en azından bir bölümüyle- bir kurum olarak üniversiteyle ilişkilerinde bulan bir tür kurumsallık-karşıtı eğilime yöneldiler. Kat ettiğim yol ve konumum düşünüldüğünde, benim de bu kurumsallık-karşıtı havaya dahil olduğumu inkâr edemem: Bilinçli bir seçim gibi ya da az çok "kahramanca" bir kopuş gibi yaşanan bir duruşun toplumsal belirlenimlerini keşfetmeye zorlayan bir çözümlemenin, ister istemez hayal kırıklığına uğratıcı, hatta biraz da sevimsiz göründüğünü çok iyi bilecek konumdayım...

(*) Hastalık öyküsü, *anamnèse*; hastaların geçmişleri hakkındaki bilgilerin hekim tarafından toparlanması - ç.n.

■ *Amacınız sadece Fransız üniversitesinin ve onun profesörler topluluğunun bir monografisini yazmak değil, sosyolojik yöntemin temel bir sorununu ortaya koymak.*

• 1960'ların ortalarında, üniversite kurumunun, zirve noktasına 1968 öğrenci hareketiyle varacak bir krizde olduğu dönemde bu incelemeye başlarken niyetim, sosyolojik pratiğin kendisi hakkında bir tür sosyolojik test gerçekleştirmekti. Sosyolojinin bilimselliğini sorgulamak için, sosyoloğun toplumsal dünyada bulunduğu ve bu nedenle zorunlu bir biçimde toplumsal olarak belirlenmiş bir bakış açısına sahip olduğu iddiasını öne sürenlere karşı, sosyoloğun bu tarihselci çemberden bir ölçüde kurtulabileceğini göstermek istiyordum; sosyolojinin bunu yapmasının koşulu, sosyal bilimin üretildiği toplumsal evrende kendisini gösteren ve bizzat sosyolog üzerinde de etkisi bulunan belirlenimleri etkisiz hale getirmek için, bu evren hakkındaki bilgisinden yararlanmasıdır.

Şu halde bu araştırmada ikili bir amacım var ve ikili bir nesne inşa ediyorum. Önce görünür nesne: Kurum olarak Fransız üniversitesi; yapısının ve işleyişinin, burada etkili olan farklı iktidar türlerinin, buraya yerleşmiş bulunan eyleyicilerin izledikleri yolun, "profesörlere özgü" dünya görüşü çeşitlerinin vs. çözümlenmesi de buradan kaynaklanır. İkinci olarak derin nesne: Kendi evrenini nesneleştirmenin içerdiği düşünümsel geri dönüş ve toplumsal olarak, kendi nesneleştirmeleri için nesnellik ve evrensellik iddiasıyla tanınan bir kurumun dayattığı "tarihselleştirmenin" radikal bir biçimde sorgulanması...

■ *Sosyolojik bakışı inceleme bahanesiyle üniversiteyi, yani meslek ortamınızı ele almak, daha önce 1960'lı yılların ba-*

şında benzer bir tasarıyı Cezayir köylüleriyle gerçekleştirdikten sonra (1972a, 1980f), Güney Fransa'da kendi köyünüzdeki evlilik pratikleri hakkında bir araştırma (1962a, 1962c, 1980a) yürütürken de izlediğiniz bir yoldu.

• *Homo academicus*, 1960'lı yılların başında, daha önce yabancı bir evrende, Cezayirli köylülerde ve işçilerde akrabalık ilişkilerinin mantığını keşfetmek için kullandığım araştırma yöntemlerini, aşina bir evrende uyguladığım zaman tamamen bilinçli bir biçimde başladığım, en azından biyografik anlamdaki bir tür "epistemolojik deney"di. Bu araştırmanın arkasında, gözlemcinin incelediği evrenle "doğal" ilişkisini tersine çevirme, egzotik olanı aşina, aşina olanı egzotik kılma niyeti vardı; bunun amacı, her iki durumda da üzerinde hiç düşünülmeden kabul edilen [*taken for granted*] olguları açığa çıkarmak ve *hem* nesnenin *hem* öznenin nesnesiyle ilişkisinin tam bir sosyolojik nesneleştirilmesi olasılığını pratikte göstermekti; buna *katılımcı nesneleştirme* adını veriyorum. Ama kendimi bir tür olanaksız durum içine sokmuştum: Aslında nesneleştirmekle sağlayacağım çıkarları nesneleştirmeden eksiksiz bir nesneleştirme yapmam son derece zordu; kuşkusuz sosyoloğun konumuna içkin olan, inceleme nesnesi üzerinde mutlak bir bakış açısı benimseme, entelektüel dünyada bir tür entelektüel iktidar sahibi olmaya karşı direnmeye kendimi zorlamadan (zorlayabilecek durumda olmadan) yapacaktım bunu. Yani bu incelemeyi iyi yapmak ve yayınlamak için, bu dünyanın derin gerçeğini, herkesin sosyoloğun yapmaya çalıştığı şeyi yapmak için mücadele ettiğini keşfetmem gerekecekti. Bu arzuyu nesneleştirmem, daha doğrusu belli bir anda sosyolog Pierre Bourdieu'de alabileceği biçimi nesneleştirmem gerekiyordu.

▪ *Bütün eserlerinizde, sosyoloğa ve onun üretim evrenine düşünümsel bir dönüşün gerekliliğini ve böylesi bir incelemenin bir tür entelektüel narsisizmden çok uzak olduğunu, gerçek bilimsel sonuçları olduğunu vurguladınız.*

Sosyolojinin epistemolojisinin temel bir boyutunun, sosyoloji sosyolojisi olduğuna inanıyorum. Bu, herhangi bir uzmanlık dalı değil, her ciddi sosyolojik pratiğin zorunlu önkoşuludur. Bana göre sosyal bilimlerdeki temel hata kaynaklarından biri, çözümleme nesnesiyle kurulan kontrolsüz ilişkinin çözümleme nesnesine yansımasına yol açan kontrolsüz ilişkide yatmaktadır. Bazı sosyoloji çalışmalarını okurken beni üzen şey, toplumsal dünyayı nesneleştirmeyi meslek edinenlerin, kendi kendilerini nesneleştirme yeteneğini çok ender olarak göstermeleri ve görünürde bilimsel olan söylemlerinin nesneden çok, nesneyle ilişkilerini anlattığını bilmemeleridir.

Günümüzde sosyolojik bakışın nesneleştirilmesi sık sık uygulanmaktadır, ama radikal görünüm altında, inanılmaz derecede yüzeysel bir biçimde yapılmaktadır. Gerçek bir nesneleştirme, kültürel üreticinin toplumsal çevresine, etnik grubuna ya da cinsiyetine -üzülmek ya da yargılamak için- dikkat çekmekle yetinemez. Kültürel üretim evrenindeki -burada söz konusu edilen bilimsel ya da akademik alandaki- konumu da nesneleştirmek gerekir. *Homo academicus*'taki hedeflerden biri, Lukacs tarzı nesneleştirmeler (çok yaygın olan bu sosyolojist indirgemeciliğin en karmaşık biçimlerinden birine örnek vermek gerekirse, ondan etkilenen Lucien Goldmann'ı anabiliriz) yapıldığı zaman, yani kültürel ürünler ile bu ürünlerin üretilme nedeni ya da kökeni oldukları varsayılan iktisadî, toplumsal ya da siyasal koşullar doğrudan birbirlerine tekabül ettirilince (tıpkı bu tür İngiliz tiyatrosunun "yeni orta sınıfın ikilemi"ni ifade

ettiği söylendiğinde olduğu gibi) benim "kısa devrenin yanıltıcılığı" adını verdiğim hata ortaya çıkar: Birbirinden çok uzak koşullar arasında doğrudan bir bağ kurulmaya çalışılırken esas aracılık, yani kültürel üretim alanının oluşturduğu görece özerk toplumsal evren es geçilir. Bu mikrokozmos da, kendi mantığı olan, içinde eyleyicilerin tamamen oraya özgü kazanımlar için mücadele ettikleri ve başka bir ilişkide, örneğin parasal bakış açısıyla tamamen çıkarsız denebilecek çıkarları elde etmek için hareket ettikleri bir toplumsal dünyadır.

Ancak, bu aşamada durmak, en temel yanlılığı [*bias*] gözden kaçırmak olur: İlkesi, sosyoloğun toplumsal konumundan (sınıftan) ya da kültürel üretim alanındaki özgül konumundan (aynı şekilde olası yöntembilimsel ve kuramsal konumlardan) değil, bilimcinin konumunda kayıtlı görünmez belirlenimlerden kaynaklanan bir yanlılıktır bu. Toplumsal dünyayı gözlemlediğimiz andan itibaren bu dünyayı algılayışımız, onu incelemek, tanımlamak ve hakkında konuşmak için tamamen ya da bir ölçüde kendimizi ondan yalıtmamız gerektiği gerçeğine bağlı olan bir "yanlılık"tan etkilenir. *Teorisist ya da entelektüalist "yanlılık"*, inşa ettiğimiz toplumsal dünya kuramına, onun bir kuramsal bakışın, "iç dünyaya dalmış bir gözün" [*théôrein*] ürünü olduğunu kaydetmeyi unutmaktan ibarettir. Gerçekten düşünümsel bir sosyoloji, bu epistem-merkezciliğe, yani çözümleyenin nesnenin dışında olması, uzaktan ve yukarıdan gözlemlemesi nedeniyle nesneyi algılayışında yansıttığı her şeyi unutmaktan ibaret olan "bilimcinin epistem-merkezciliği"ne karşı sürekli olarak uyanık olmalıdır.[1] Soyağacı oluşturan bir antropoloğun "akrabalıkla" ilişkisi ile pratik ve acil bir sorunu çözmesi

---

1 *Scholastic fallacy* (skolastik yanılgı) kavramı, *Le Sens pratique*'te (1980f, 1. Kitap) ve "The Scholastic Point of View"de (1990e, s. 384) ayrıntılarıyla çözümlenmiştir.

-örneğin oğluna münasip bir eş bulması- gereken Kabil'li bir babanın akrabalıkla ilişkisi arasında hiçbir ortak yan olmaması gibi, okul sistemini inceleyen bir sosyoloğun okulu "kullanması"nın da, kızına iyi bir okul arayan babanın okulu kullanmasıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Bu bizi, kuramsal bilginin hiçbir işe yaramadığı sonucuna değil, sınırlarının bilinmesi ve her bilimsel döküme bir de bilimsel dökümlerin sınırlarının dökümlerinin eklenmesi gerektiği sonucuna götürür: Kuramsal bilgi, en temel özelliklerinden birçoğunu, üretim koşullarının pratiğin bilgisiyle aynı olmayışına borçludur.

▪ ***Diğer bir deyişle, kesin bir toplumbilimi, kuram ile pratik arasındaki mesafenin kuramını da içeren kuramlar inşa etmek zorundadır.***

• Doğru bir gerçeklik modeli, (modeli bilmeyen) eyleyicilerin pratik deneyiminden modeli ayıran ve tanımlayan mekanizmaların, eyleyicilerin bilinçdışı "suç ortaklığıyla" işlemesini sağlayan mesafeyi hesaba katmak zorundadır. Üniversitenin durumu bu açıdan tam bir örnek teşkil etmektedir, çünkü burada her şey bizi teorisizm yanlışına düşmeye itmektedir. Her toplumsal evren gibi üniversite dünyası da, üniversite dünyasının ve genelde toplumsal dünyanın hakikati hakkında bir mücadele yeridir. Toplumsal dünya, bu dünyanın anlamı konusunda süregiden mücadelelerin yeridir; ama üniversite dünyasının özelliği, kararlarının günümüzde toplumsal olarak en güçlü kararlar arasında olmasıdır. Üniversite dünyasında, bu evrende toplumsal dünyanın hakikatini söylemeye; örneğin kimin suçlu kimin meslek sahibi olduğunu tanımlamaya, şu ya da bu grubun (bölge, ulus, toplumsal sınıf vs.) varolup olmadığı ya da hakları

olup olmadığını söylemeye vs. kimin toplumsal olarak yetkisi olduğunu bilme sorunuyla sürekli karşı karşıya gelinir. Başka türlü söylemek gerekirse, teorisist ve entelektüalist yanıltıcılık, bir sosyolog olarak, bu sıfatla hakikat hakkındaki sürekli mücadeleye girişmiş, parçası olduğu dünya ve onun hakkındaki birbirine zıt bakış açıları konusundaki hakikati söylemeye girişmiş biri için son derece çekici görünüyordu. Araştırmanın nesneleştirme aşaması boyunca varolan bu rakiplerini nesneleştirerek onları yenme arzusu, ciddi *teknik* hatalara neden olmuştur. Bilimsel bir çalışma ile katıksız bir düşünüm arasındaki farkı belirtmek için "teknik" üzerinde vurgu yapıyorum. Tüm söylediklerim, araştırmada çok somut işlemlere karşılık geliyor: Karşılama çözümlemelerine eklenen ya da bunlardan çıkarılan değişkenler, yeniden yorumlanan ya da bir kenara bırakılan veri kaynakları, çözümlemeye dahil edilen yeni ölçütler vs.

▪ ***Çözümleyenin nesnesiyle bu türsel ilişkisine ve bu nesnenin bilimsel üretim alanında işgal ettiği özel yere dönmek, sizin savunduğunuz düşünümselliği, Gouldner (1970), Garfinkel (1967), Mehan ve Wood (1975) ya da Bloor'un (1976) savunduğundan farklı kılıyor.***

• Gouldner'da düşünümsellik, gerçek bir *çalışma*[2] yönteminden ziyade bir program sloganıdır. Bunun yanı sıra, nesneleştirilmesi gereken şey, (sadece) biyografik kişisel tepkisiyle araştırma yapan birey değil, bu bireyin akademik alanda işgal ettiği konum ve oyun dışında kaldığında edinebileceği bakış açısında kayıtlı "yanlılıklar"dır. Kuşkusuz çok belirgin sosyolojik nedenlerle, Amerikan geleneğindeki en bü-

2 Philipps (1988, s. 139) şöyle der: "Gouldner'ın kendisi düşünümsel bir sosyoloji çağrısını sistematik olarak izlemedi, kendi tavsiyelerine göre de davranmadı."

yük eksiklik, -bunların arasında araştırmacıların yetişmesinde felsefenin rolünün aza indirgenmesi ve eleştirel bir siyasal geleneğin görece zayıflığı sayılabilir- üniversite kurumunun ve özellikle sosyoloji kurumunun gerçekten eleştirel çözümlemesidir. Savunduğum düşünümsellik biçimi, temel olarak *anti-narsisistik* olduğu için çelişkilidir. Gerçek düşünümsel sosyolojideki cazibe yokluğu, biraz kasvetli hava, bize herkesin paylaştığı, *türsel*, sıradan, *ortak* özellikleri keşfettirmesindendir. Oysa entelektüel değerler tablosunda ortak ve ortalama olandan daha kötüsü yoktur. Bu da, sosyolojinin, özellikle narsisist olmayan düşünümsel bir sosyolojinin entelektüeller arasında yarattığı direnişi büyük ölçüde açıklar. Ancak benim savunduğum sosyoloji sosyolojisinin, Gouldner'ın *The Coming Crisis of Sociology*'de önerdiği Parsons çözümlemesindeki gibi, kişi olarak sosyoloğa[3] içtenlikli ve kibar bir dönüşle ya da eserinin ilham ettiği entelektüel *Zeitgeist*'ın araştırılmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Günümüzde, "saha" çalışmasının büyüsünü kaybettikleri için, inceleme nesneleri yerine kendilerinden söz etmeye koyulmuş görünen bazı Amerikalı antropologlar (örneğin Marcus ve Fisher, 1986; Geertz, 1987; Rosaldo, 1989) arasında moda olan, gözlemcinin gözlenmesi şeklinde anlaşılan "düşünümsellik" de bana göre değil. Etnografik eseri "şiirsel ve siyasal" bulan bu sahte radikal eleştiri, kendinde bir amaç haline gelince (Clifford ve Marcus, 1986), korkarım, bilim sosyolojisinde "kuvvetli program" denen şeyin çeşitli biçimlerinin altında yatan örtük bir nihilist görececilik biçimine kapı açmakta ve gerçekten düşünümsel olan bir sosyal bilimin tam tersi yönde yer almaktadır.

Ancak buradan Garfinkel'le ve etnik-yöntembilimle aramdaki anlaşmazlığın önemli noktalarından birine dön-

---

3 Bkz. "biyografik yanılsama"nın eleştirisi (1986e).

mek istiyorum. Husserl ve Schütz'ün gösterdikleri gibi, bizi dünyayı olduğu gibi kabul etmeye sürükleyen dolaysız bir inanç ilişkisine dayanan bir ilk toplumsal deneyim olduğunu kabul ediyorum. Bu çözümleme tanım olarak mükemmeldir, ama tanımın ötesine geçmek ve bu *doxa* deneyiminin olasılık koşulları sorusunu sormak gerekir. Böylece, dolaysız anlayış yanılsamasını yaratan, nesnel koşullar ile bütünleşmiş yapıların örtüşmesinin, dünyayla olası ilişkiler evreninde, yerli deneyim evreninde özel bir durum olduğu görülür. Etnolojik deneyimin en büyük erdemi, bu koşulların, fenomenoloğun kendi toplumuyla özgün ilişkisinin özel durumu üzerine kurulu bir düşünümünü (bilmeden) evrenselleştiren fenomenolojinin inandırdığı gibi evrensel olarak karşılanmadığını doğrudan keşfettirmesidir.

Burada, istatistik pozitivizmle mücadele eden etnik-yöntembilimcilerin, rakiplerinin bazı varsayımlarını kabul ettiklerini eklemek zorundayım: Veriye karşı veri, istatistiğe karşı video kaydı (Bachelard akla geliyor: "Bilimsel kültür karşısında engeller genellikle çift halinde ortaya çıkar"). Kaydetmekle yetinen, kesme sorunuyla karşılaşmaz ve kendi yorumunun ilkelerini kapsaması gerekmeyen somut bir ön-inşayı kabul eder. Bir hekim, stajyer bir tıp öğrencisi ve bir hemşire arasındaki etkileşimin altında iktidar ilişkileri yatar,[4] ama bunlar doğrudan gözlemlenebilecek şekilde etkileşimde hemen görünür değildir her zaman.

Ancak hepsi bu değil. Günlük dünyaya tartışılmaz bir boyun eğiş olarak *doxa*'nın fenomenolojik çözümlemesini sosyolojik hale getirmek gerekir; bunu, yalnızca algılayan ve harekete geçen her özne için evrensel olarak geçerli olmadığını göstermek amacıyla değil, aynı zamanda bazı toplum-

---

4 Bourdieu, burada Aaron Cicourel'in (1985) hastane ortamında tıbbî teşhisin toplumsal mantığı ve söylemsel etkileşimler konusundaki araştırmalarına gönderme yapıyor.

sal konumlarda, özellikle ezilenlerde gerçekleştiğinde dünyayı olduğu gibi kabul etmenin en radikal biçimini, en mutlak konformizm biçimini temsil ettiğini de keşfetmek amacıyla yapmak gerek. Başka koşullarda toplumsallaştığı için, varoluş koşullarını, kaynağını bu dünyadan alan algı kategorileriyle anlayamayacak olan biri için çileden çıkarıcı olacak bu varoluş koşullarını doğal bulmaya sürükleyen bu alt-siyasal *doxa*'cı kesinlik ilişkisi, kurulu düzene katılımın en eksiksiz şeklidir.[5]

Entelektüeller ile işçiler arasındaki anlaşmazlıkların birçoğu böyle açıklanır: İşçiler, dışarıdan biri için hoşgörülemez görülen baskı ve sömürü koşullarını kabul edilebilir, hatta "doğal" bulabilirler; bu durum, bu koşullara başkaldırma olasılığını ve pratik direniş biçimlerini hiçbir şekilde dışlamaz (1980d; Bourdieu, Darbel, Rivet ve Seibel, 1963). Ama, *doxa*'nın bu siyasal içermeleri, en iyi şekilde kadınlar üzerinde uygulanan simgesel şiddette görülür. Özellikle, kadınları gerçekte (kamusal/eril *versus* özel/dişil ikiliklerine göre) dışlandıkları -özellikle resmî siyaset alanında- kamusal etkinliklerden ve törenlerden kendilerini dışlamaya yönelten, toplumsal olarak oluşturulmuş bir tür agorafobi aklıma geliyor. Ya da bedenlerinin en derinine kayıtlı dışlanmışlığı kabullenmeyi aşmak için gerekli çaba ölçüsünde aşırı bir gerilim yaşayarak bu durumlarla yüzleşmelerine neden olan şey (1990c). Örneğin, fenomenolojik ya da etnik-yöntembilimsel bir çözümleme, öznel yapılar ile nesnel yapılar arasındaki dolaysız ayarlanma ilişkisinin tarihsel temellerini ve anlamını bilmemeye götürür.

---

5 Toplumsal mekândaki bir konum ile onunla bağdaştırılan ve yapısını yansıtma eğiliminde olan algı kategorileri arasındaki iki yönlü ilişki (bir yanda, koşullandırma; diğer yanda, yapılandırma) "bir noktadan yola çıkılarak görülen görünüş olarak bakış açısı" nosyonuyla kavranmıştır (bkz. 1988b, 1988j, 1989h "Le point de vue de Flaubert" ve 1989d, 1. bölüm, s. 19-81).

▪ Homo academicus, *sadece özel bir anda özel bir vakayı ele alıyor: 1960'lı yıllardaki Fransız akademisyenlerini. Sunduğunuz çözümlemeleri nasıl genellemeli? Örneğin, Fransız üniversite dünyasının yapıları, başka bir ülkede, başka bir anda, diyelim ki 1990'lı yılların Amerika Birleşik Devletleri'nde yeniden bulunabilir mi?*

• Kitabın amaçlarından biri de, evrensel ile biricik arasındaki, yasa koyucu çözümleme ile idiyografik tasvir arasındaki karşıtlığın sahte bir çatışkı olduğunu göstermektir. Alan kavramını besleyen ilişkisel ve analojik düşünce kipi, Fransa örneğini, Bachelard'ın (1949) deyişiyle "olasının özel örneği" olarak değerlendirmeye elvererek, genelliğin içindeki tikelliği ve tikelliğin içindeki genelliği yakalamaya olanak sağlar. Dahası, Fransa'daki üniversite alanının tarihsel özellikleri -örneğin yüksek derecede merkezî ve kurumsal olarak birleşmiş oluşu, üniversiteye girme konusunda net olarak belirlenmiş engeller- onu, tüm alanların işleyişini düzenleyen yasalardan bazılarını keşfetmek için son derece elverişli bir saha haline getirir.

Homo academicus, herhangi bir üniversite alanı üzerine bir araştırma programı olarak okunabilir ve okunmalıdır. Aslında, Amerikalı (ya da Japon ya da Brezilyalı vs.) okur bir yer değişimi çalışması yapabilir ve benzetmeye dayalı bir akıl yürütmeyle kendi meslekî evreni hakkında birçok şey keşfedebilir. Doğal olarak, bu mantıksal deney, Amerikan bilim alanı üzerine derinlemesine bir bilimsel incelemenin yerini tutamaz. Birkaç yıl önce böylesi bir inceleme yapmayı düşünmüştüm; Amerika Birleşik Devletleri'ne daha önceki bir yolculuğum sırasında veri ve belge toplamaya başlamıştım. Bu dönemde, karşılaştırmalı bir modele kuramsal hâkimiyetin ve çözümlenecek evrenle ilk elden aşinalığın avantajlarını bir araya getirmeyi denemek için Amerikalı birkaç mes-

lektaşla bir ekip kurmayı bile düşünüyordum. Amerika örneğinde bu tür bir tasarıyı gerçekleştirmenin daha kolay olacağını sanıyorum, çünkü profesörler, farklı öğrenci kitleleri ve üniversiteler, özellikle akademik hiyerarşiler ve bölümlerin sınıflandırılması konusunda çok daha ayrıntılı ve doğrudan ulaşılabilir veriler şimdiden var. (Fransa örneğinde, varolmayan bir yığın göstergeyi kendim oluşturmak zorunda kaldım.) Mevcut verilerin ikincil çözümlemesiyle bile önemli sonuçlar elde edilebileceğine inanıyorum.

Benim hipotezim, özellikle yeniden üretim araçları üzerindeki iktidara bağlı akademik sermaye ile bilimsel üne bağlı akademik sermaye arasında aynı temel karşıtlıkların bulunacağı, ama bunların farklı biçimler altında ifade edilecekleridir. Bu karşıtlık daha mı az, yoksa daha mı çok belirgin olacaktır? Bilimsel temel olmadan akademik iktidarda kalma yeteneği Fransa'da mı daha ağır basar, yoksa Amerika Birleşik Devletleri'nde mi? Bize cevabı ancak eksiksiz bir inceleme verebilir. Böylesi bir araştırma, daha rekabetçi ve "meritokratik" görünen Amerikan sisteminin, toplumsal güçler karşısında bilimsel özerkliğe Fransız sisteminden daha yatkın olup olmadığı sorusuna ampirik bir cevap verebilir (Bu soru, hem Amerikan sosyolojisi tarafından Fransız üniversite sistemi için gündeme getirilir, hem de Fransız sisteminin eleştirisi için Amerikan modeli kullanıldığında düzenli olarak karşımıza çıkar).

▪ *Bu, akademisyenlerin kurulu güçlerle ilişkileri sorununu da gündeme getirmiyor mu?*

• Burada yine, Amerikalı bilimcilerin, "iktidar alanı"[6] dediğim şeyin parçası olan farklı kurumlarla ilişki koşullarını

6 Bourdieu tarafından, "yönetici sınıf" kavramının tözcülüğünden kaçınmak için kullanılan iktidar alanı nosyonu için bkz. 1989d (özellikle s. 373-427) ve 1991b.

çok iyi bilmek gerekir. Fransa'da resmî idare kurullarına, hükümet komitelerine, yönetim kurullarına, sendikalara vs. aidiyet gibi göstergeleriniz vardır. Amerika Birleşik Devletleri'nde bilimsel uzman rapor ve komitelerine, özellikle büyük araştırma yönelimlerinin tanımlanmasında -kabul etmeseler de- belirleyici rol oynayan kurumlara -kâr amaçlı olmayan büyük vakıflara ve *policy research* [politika araştırması] enstitülerine- başvurmak gerekir. Doğal olarak diğer bir farkı da göz önüne almak gerekecektir: Kısaca belirtmek gerekirse, federalizmin, farklı karar alma düzeyleri arasındaki çatışmaların, sol partilerin ve güçlü bir muhalif sendikalar geleneğinin yokluğunun, "kamusal entelektüellerin" indirgenmiş ve azalan rollerinin vs. damgasını vurduğu Amerikan siyasal alanı özgül bir yapıya sahiptir (Gans, 1989).

Çözümlemelerimi katıksız bir biçimde Fransız sayarak reddedenler (ABD'ye her geldiğimde, DiMaggio ve Useem'in [1978] çalışmalarının geçersiz kıldığı *faculty club* üslubuyla, "Amerika'nın kitle kültüründe zevk sınıfsal konumlara göre farklılaşmaz" diyen biri çıkar), önemli olanın sonuçlardan çok, onları elde etmek için geçilen süreçler olduğunu görmezler. "Kuramlar", "kuramsal tartışma"ya değil, onları haksız çıkartacak ya da yaygınlaştıracak, daha doğrusu genellik iddialarını özgülleştirecek ve ayrıştırabilecek pratik kullanımına çağrı yapan araştırma programlarıdır. Husserl, sabit olanı bulmak için tikel olana dalmak gerektiğini öğretiyordu ve Husserl'in derslerini takip eden Koyré, Galileo'nun kütlelerin düşüş modelini kurmak için eğik düzlem deneyini sonsuza dek tekrarlaması gerekmediğini göstermişti. İyi kurulmuş bir tikel örnek artık tikel olmaktan çıkar.

- La Distinction'*a karşı daha önce getirilmiş olan diğer bir eleştiri ise* verilerin *eski olduğuydu...*

• Gerçekte araştırmanın amacı, *tarihötesi* sabitleri ya da görece olarak durağan ve dayanıklı yapılar arasındaki ilişkiler bütününü keşfetmektir. Bu açıdan bakıldığında, verilerin beş mi, yoksa on beş yıllık mı oldukları önemli değildir. Bunun kanıtı, eğitim disiplinleri alanında, bir yanda edebiyat ve fen fakülteleri, diğer yanda hukuk ve tıp fakülteleri arasında ortaya çıkan temel karşıtlığın, Kant'ın *Yetilerin Çatışması*'nda tanımlamış olduğu, geçici güçlere doğrudan bağımlı olan ve yetkelerini bir tür toplumsal vekâlete borçlu olan fakülteler ile kendi kendilerinin temeli olan ve yetkesi bilimselliğe dayanan fakülteler (fen fakülteleri bu kategorinin tipik örneğidir) arasındaki eski karşıtlıktan başkası olmayışıdır.[7]

Eğitim ya da kültürel tüketim iktisadı sahasında ileri sürebildiğim bilimsel önermelerin genel geçerliliğinin en iyi kanıtı, başka yerlerde ve başka zamanlarda yürütülen ampirik araştırmalar tarafından sürekli doğrulanıyor olmalarıdır. Kültür Bakanlığı'nın yakın dönemde yaptığı anketler, yirmi beş yıl önce müzeleri gezenler, fotoğraf ya da güzel sanatlarla vb. uğraşanlar hakkındaki incelemelerimden çıkardığım (aynı bakanlıkta tartışmalara yol açan) sonuçları esas olarak doğrulamaktadır. Aynı şekilde, 1960'lı yıllarda, dönemin hâkim temsiline (özellikle "toplumsal hareketlilik cenneti olarak Amerika" şeklindeki mite) karşı tanımladı-

---

7 Bourdieu, *La Noblesse d'État* adlı son kitabında (1989d), ticaret okullarının sayısındaki büyük artışa ve üniversitenin sürekli düşüşüne karşın, seçkin yüksekokulları arasındaki ve bu okullar ile bu okullara götüren ya da bu okulların götürdüğü toplumsal konumlar arasındaki nesnel konum farklarının bütünü olarak algılanan, büyük Fransız okullarının alanının yapısının 1968'den bu yana sabit -hatta neredeyse aynı- kaldığını göstererek alanların dayanıklılığının deneysel bir sağlamasını yapar.

ğım yeniden üretim mekanizmalarının ABD, İsviçre ya da Japonya gibi birbirinden çok farklı ülkelerde işlediğini gösteren bir kitabın ya da bir makalenin yayınlanmadığı gün geçmiyor.[8] Benim çalışmam hakkında çoğu zaman söylendiği gibi Fransa bir istisnaysa, belki de istisnaî bir biçimde, yani konformist olmayan bir biçimde incelendiği için böyle olduğunu sanırım tüm bunlar göstermektedir...

▪ *Çok farklı eğilimlerden çok sayıda yorumcu da sizin modellerinizi, değişime ve tarihin baskısına, "direniş"e çok az yer bırakan, fazla sabit ve "kapalı" modeller olmakla eleştirdiler: Örneğin DiMaggio (1979), Colins (1981), Jenkins (1982), Sulkunen (1982), Connell (1983), Aronowitz ve Giroux (1985), Wacquant (1987), Gartman (1989).* Homo academicus, *yeniden üretim ile dönüşüm arasındaki, yapısal tarih ile olaysal tarih arasındaki karşıtlığı gidermeye çalışan siyasal ve toplumsal bir kopuşa, Mayıs 68 isyanına ilişkin bir çözümleme önererek bu soruya kısmen cevap vermedi mi?*

• Eserlerimin, maruz kaldıkları hatalı yorumlara temel oluşturabilen talihsiz formüller içerebileceğini kabul ediyorum. (Şunu da itiraf etmem gerekir ki, birçok durumda eleştirilerin bazılarını korkunç derecede yüzeysel buluyorum ve bunların yazarlarının biraz da kitaplarımın başlıklarının kurbanı olduklarını düşünmekten kendimi alamıyorum: Burada aklıma özellikle *La Reproduction* geliyor.) "Öz-

---

8 Örneğin ABD hakkında Collins (1979), Oakes (1985), Cookson ve Persell (1985), Karabel (1984), Brint ve Karabel (1989); İsveç hakkında Broady ve Palme (1990); Japonya hakkında Miyajima (1990) ve Miyajima ve diğerleri. (1987); Hollanda hakkında Rupp ve de Lange (1989), daha geniş ve tarihsel karşılıklı bir çözümleme için bkz. Detleff, Ringer ve Simon (1987).

gürleştirici okul" ideolojisinden kopuş arzusundan doğan biraz kışkırtıcı bazı formüllerin de "en kötüsünden işlevselcilik" olarak adlandırdığım şeyden ilham almış görünebileceğini sanıyorum. Ama gerçekte, kesinlikle yapısalcı bir bakış açısının getirdiği "tarihsizleştirme"yi defalarca gözler önüne serdim (örneğin 1968b, 1980j ve 1987a, s. 56 ve devamı). Ayrıca, tahakküm ilişkilerinin, bir direniş biçimine neden olmadan nasıl oluşabileceğini anlayamıyorum. Tahakküm altındakiler, hangi toplumsal evrende olurlarsa olsunlar her zaman belli bir güç kullanabilecek durumdadırlar: Bir alana aidiyet, tanımı gereği orada etkili olma yeterliliğini içerir -hâkim konumda olanların dışlama tepkilerine yol açarak bile olsa.

Tahakküm edenlerin ya da hem tahakküm edip hem tahakküm altında olanların -yani entelektüellerin- gözüyle (ya da bir habitusla) görenlerin zannettiklerinden daha fazla *itaat*'in (ve daha az isyan ya da direnişin) tahakküm altındakilerde olmasını anlamaya olanak sağlayan şey, yatkınlıkların koşullara göre ayarlanması mantığıdır. Bununla birlikte, direnmeye yatkınlıklar olduğunu inkâr etmek de söz konusu değildir ve sosyolojinin görevlerinden biri, bu yatkınlıkların hangi koşullar altında toplumsal olarak oluşturulduğunu, etkin bir biçimde başlatıldığını ve siyasal olarak etkili olduğunu incelemektir. Ama direniş kuramları, bir tür kendiliğindenci popülizme doğru yöneldiklerinde, tahakküm altındakilerin *tahakkümün çatışkısından* kaçamayacaklarını unuturlar: Örneğin okul sistemine gürültülü gösterilerle ya da suç işleyerek karşı çıkmak, oradan dışlanmak ve böylece tahakküm altındaki olma koşuluna hapsolmaktır; okul kültürünü benimseyerek özümsenmeyi kabul etmekse, kurum tarafından "el konulmaktır". Tahakküm altındakiler çoğu zaman benzer ikilemlere, belli bir bakış açısıyla biri ötekinden kötü iki çözüm arasından seçmeye

mahkûmdurlar (aynı şey kadınlar için de, tahakküm altındaki ya da damgalanmış etnik gruplar için de geçerlidir). Tarihsel olarak ve kolektif ölçekte, bir yanda, sınırı *prolet-kult* olan "halk kültürünün" yüceltilmesi ya da göklere çıkarılması vardır, öte yanda ise "populi-kültür" adını verdiğim şey, yani tahakküm altındakilerin hâkim kültüre ya da en azından bu kültürün daha aşağı bir biçimine ulaşmalarını hedefleyen kültürel terfi politikaları vardır. Bu sorun, çok tartışmalı ve karmaşıktır, yol açtığı tartışmaların niçin çoğunlukla görünürdeki konularından çok o tartışmaya girenlere -onların okulla, kültürle ve "halkla" ilişkilerine- dair bir şeyler söylediğini anlamak zor değildir.[9]

"Popüler kültür"ün popülist övgülerinden bazılarının, zamanımızın "pastoralleri" olduğunu söylemek mümkün. Pastoral (bkz. W. W. Empson) gibi, bu övgüler de egemen değerleri kurgusal olarak tersine çevirip toplumsal dünyanın birliğine dair bir kurgu üretirler, böylece ezilenlerin boyun eğmesini ve ezenlerin tahakkümünü doğrularlar. Toplumsal düzeni oluşturan ilkelerin tersine çevrilerek kutsanması olan pastoral, ezilenlere bir soyluluk atfeder; bunun ilkesi -unutturulmaya çalışılsa da- ezilenlerin kendi koşullarına uyarlanmasında, kurulu düzene ve onu oluşturan hiyerarşileştirmenin ilkelerine itaatlerinde yatar (argo ve daha genelde halk dili kültünü, eski tarz köylülüğe gerici övgüyü, başka bir düzende suç "çevrelerinin" yüceltilerek tanımlanmasını ya da günümüzde Rap kültürünü düşünüyorum).

---

9 Bourdieu, "Halkın Kullanımları" başlıklı bir konferansta (1987a, s. 180) "halk kültürü"ne dair söylemlerin ancak, bu nosyonun *her şeyden önce* entelektüel alanda bir mücadele meselesi olduğu kabul edilebilirse anlaşılacağını gösterir. Kendi kavramak istediği gerçekliği yıkan skolastik mesafeden doğan ve entelektüel bir inşa olan "halk dili" (ve argo) kavramının bir eleştirisi için bkz. "Vous avez dit 'populaire'?" (1983e).

• *"Popüler kültür"ü reddiniz (1980j, s. 15) bazıları tarafından seçkinci, hatta siyasal olarak tutucu olmakla suçlanmanıza neden oldu...*

• Bazen yapıldığı gibi, beni popüler denen kültür ile yüksek kültür arasındaki farkı kutsamakla, kısacası egemen kültürün üstünlüğünü *onaylamakla* (ya da "devrimci" mi, tutucu mu olunduğuna göre *tersini onaylamakla*) suçlamak, değer yargısı ile değer referansı arasındaki Weberci ayrımı bilmemektir; bilimcinin incelediği eyleyicilerin nesnellikte işledikleri değerlere referans üzerine olgusal bir yargıyı, bilimcinin getirdiği bir değer yargısı olarak kabul etmektir. Sosyolojik söylemin en önemli güçlüklerinden biri budur. Toplumsal dünya üzerine sıradan söylemlerin çoğu, söz konusu gerçekliklerin (devletin, dinin vs.) *ne* olduğunu değil, ne değerde olduklarını söyleme, değer yargısı getirme amacındadır. Basit bir bilimsel ifadenin söylemi, kolayca onaylama ya da suçlama olarak algılanmaktadır. Bu nedenle sık sık egemen kültürü övmekle (meşruiyet nosyonunu yanlış yorumlayarak) ya da tam tersine popüler yaşam tarzını kutsamakla (örneğin popüler yemek tanımlamam konusunda) suçlandım. Bu durumda, yüksek kültür ile popüler kültür arasında gerçeklikte bulunan ikili bölünmeyi ortadan kaldırmak için bu ikiliği söylemde kabul etmeyi reddetmenin yeterli olacağını sanmak, büyüye inanmak olur. Bu ya ütopyacılıktır, ya da ahlakçılık. (Sanat ve eğitim konusundaki konumlanışı ne denli sevimli olursa olsun Dewey, döneminin ve ulusal geleneğinin beslediği o iyimser ahlakçılıktan kaçamıyordu.) Bu ikili bölünme hakkında kişisel olarak ne düşünürsem düşüneyim, o gerçeklikte vardır; hem toplumsal işleyişlerin nesnelliğinde (örneğin eğitim piyasasının yasamalarında olduğu gibi) hem de sınıflandırma sistemlerinin öznelliğinde, -benim gösterdiğim ve herkesin (pratikte)

bildiği gibi- hiyerarşilemiş olan zevklerin bile öznelliğinde kayıtlı hiyerarşiler şeklinde vardır.

Değerlendirme ikiliklerini sözlü olarak inkâr etmek, siyasetin yerine ahlakı geçirmektedir. Entelektüel ve sanatsal alanın ezilenleri, toplumsal olarak aşağı kültürlere ya da minör kültür biçimlerine değer kazandırmaktan ibaret olan bu *radical chic* biçimini her zaman uygulamışlardır (örneğin Cocteau, yüzyıl başında cazı savunmuştur). Hiyerarşiyi sözlü olarak teşhir etmek bir işe yaramaz; onu gerçeklikte ve beyinlerde var eden koşulları gerçekten değiştirmeye çalışmak gerekir.

▪ **La Distinction *ve* L'Amour de l'art*'ın (1979a; Bourdieu ve Darbel, 1966,) sosyoloğu sanat ile felsefeye karşı savaş açmış bir tür dar kafalı olarak gösteren birinci dereceden, hatta biraz ilkel okumaları olduğunu biliyorsunuz.***

• Aslında iddialı ifadeleri kullansam, ikona bilimcisini ikona kırıcı sanıyorlar derdim. Eğer tam anlamıyla içten olacaksam, inancını yitirmiş bir müminin ikona kırıcılığının, kültürel (özellikle de felsefî ya da sanatsal) pratiklerin ve bunların güdümlediği inancın çözümlemesini önceleyen bir tür inanç kararsızlığını kolaylaştırabileceğini inkâr edemem. Ama bazı sanatçıların sanatsal "eylemlerle" yaptıkları gürültülü kopuşlar ve saldırgan kışkırtmalar, çoğu zaman hayal kırıklığına uğramış bir inancın tersine dönmesinin tezahürüdür. Kesin olan şu, ikonasever ya da ikonakırıcı itkilere hâkim olmak, sanatsal deneyimin ve pratiğin bilimsel bilgisine doğru ilerlemenin ilk koşuludur. Sanatsal nihilizm de negatif teoloji gibi, Tanrı-Sanat tapınımına kurban vermenin bir yoludur (bütün bunları, Nietzsche'nin kültür ve eğitime ateşli saldırılarının -ne denli özgür ve aydınlatıcı görünseler de- her zaman için üretildikleri toplumsal ko-

şullara, yani Nietzsche'nin toplumsal alandaki, daha doğrusu akademik alandaki konumuna bağlı sınırlar içinde kaldığını belirterek gösterebilirim).

Bunu söylemekle beraber, sanatsal inancın en naif biçimlerinden belli bir kopuşun, sanat ve kültürü çözümleme nesnesi olarak inşa etme olasılığına erişmenin koşulu olduğunu da kabul ediyorum. Sanat sosyolojisinin, sanat meraklısının aristokratça salıverilmiş serbestiyetine olduğu kadar, avangard sanatçının kışkırtıcı özgürlüğüne de genellikle uzak olan naif müminleri ya da erdemli geçinen büyük kültür savunucularını daima şaşırtmasına neden olan da budur. Belki de konumların benzeşikliği nedeniyle kendimi avangard sanatçılara yakın hissettiğim oluyorsa da özel olarak sanatsal alanda konumlanmıyorum (bu nedenle, şimdilerde New York'ta tanınmaya başlayan ve birkaç yıl önce sosyologla sanatçının diyaloğuyla birlikte *L'Amour de l'art* adlı kitabımdan alınmış istatistiksel bir tabloyu sergilemek isteyen "kavramsal ressam" Alain Kérily'yle işbirliği yapmayı reddettim). "Meraklı" olarak bazı ressamları tercih etmekle birlikte (kuşkusu olanlar için söylüyorum, ben -kimi zaman ileri sürüldüğünün tersine- sanata karşı ilgisiz olmadığım gibi, sistematik olarak düşman hiç değilim) bu alanda konumlanmıyorum, ama bu alanı oluşturan ve sanat eseri dediğimiz fetişin üretim yeri olarak, yani nesnel olarak sanat eserine *inancın üretimine* yönelmiş bir evren olarak tanımladığım konumların mekânını nesne olarak alıyorum. (Bu durum, bütün gözlemcileri etkileyen, dinsel alan ile sanatsal alan arasındaki benzerliği de açıklar. Mozart yılı nedeniyle tur operatörleri tarafından Salzburg'a düzenlenen binlerce yolculuk, Kutsal Topraklara yapılan hac yolculuğuna çok benzemektedir.)[10] Flaubert döneminde edebiyat ala-

10 "La Sociologie de la culture est la sociologie de la religion de notre temps" [Kültür Sosyolojisi, Zamanımızın Din Sosyolojisidir] (1980j, s. 197); bkz.

nı ya da Manet hakkında resim alanı konusunda yaptığım gibi, farklı yaratıcıların alanda işgal ettikleri konumların mekânı ile bunlara denk düşen eserlerin (temaları, biçimleri ve tarzları itibarıyla) mekânı arasındaki ilişkiyi ancak o zaman sorgulayabilirim.

Kısacası, sanatsal konumlanmaların (tercihlerin, zevklerin), tüketiciler düzeyinde olduğu gibi, üreticiler düzeyinde de, ikincileri için üretim alanında, birinciler için toplumsal mekânda işgal edilen konumlara denk düştüğünü gözlemliyorum. Bunun anlamı şudur: İster sıradan insanın naif inancı olsun, ister erdemli geçinen dindarlık, isterse de kültürel ritüellere uymaktan kurtulan inançlar olsun (ki "aydınlatıcı" bir sosyoloji bunların doğmasına katkıda bulunabilir...), sanatsal inancın bütün biçimleri, toplumsal olasılık koşulları gerektirir. Bu, kutsal yerleri, zorunlu ayinleri, alışılmış ibadetleriyle sanatsal "buluşma"nın mistik temsiline, ilksel bir sanat ve sanatçı tapınımına sert bir darbedir. Özellikle günümüzde son farklılıkları, yani hümanist kültürü, Latince'yi, düzgün yazı yazmayı, klasikleri, Batı'yı vs. gayretle savunan kültürün "zavallı beyazları" için zordur. Ama ben bir şey yapamam ve sadece sosyolojik çözümlemeyle silahlanmış eleştirinin, ayinsellikten ve teşhircilikten kurtulmuş bir sanat deneyimini destekleyebileceğini umut edebilirim.

■ ***O halde çalışmanız, "sadece sınıfsal işaret ve gösterişçi tüketim olan estetiği genel anlamda mahkûm etme" değil (Jameson, 1990, s. 132; Bürger, 1990; Garnham, 1986) ve çoğunlukla sizi suçladıkları gibi bizi aynı düzeye getiren bir görececiliğe mahkûm etmiyor, değil mi?***

"Haute couture et haute culture" ve "Mais qui a crée les créateurs?" (198j, s. 196-206 ve 207-221).

• Elbette etmiyor. Sanatsal alan, nesnel olarak yönelmiş ve biriken bir sürecin yeridir; bu sürecin sonunda arıtıla arıtıla, inceltile inceltile böylesi bir tarihin ürünü olmayan sanatsal ifade biçimlerinden kesin bir biçimde ayrılan tamamlanmışlık düzeylerine ulaşan eserler ortaya çıkar. (*La Distinction*'a yazdığım, ama yayınlanmadan kalan sonsözde kültürel görececilik sorunu üzerine yazmıştım, ama gerçekleştirdiğim fetişist inanç sorgulamasının etkilerini yok etmesinden korktuğum için kitaptan çektim.)

Eğer avangard resimlerin, banliyö pazarlarındaki renkli taşbaskılardan üstün olduğunu söyleyebiliyorsak bu, başka şeylerin yanı sıra, bu ikincilerin tarihsiz bir ürün (ya da olumsuz bir tarihin, yani önceki dönemin büyük sanatının ayağa düşmesinin bir ürünü) olmasındandır; oysa birinciler, ancak önceki sanatsal üretimin görece birikimsel tarihine, yani sanatın şimdiki haline gelmesine yol açan sonsuz aşma dizilerine hâkim olunursa ulaşılabilir hale gelirler - örneğin, "karşı-şiir" olarak şiirde olduğu gibi (elbette bu eserlerin biçimleri arasındaki farklar da sayılabilir). "Büyük" sanatın daha evrensel olduğunu bu anlamda söyleyebiliriz. Ama bu evrensel sanata sahip çıkma koşulları evrensel olarak dağılmamıştır. *L'Amour de l'art*'da "büyük" sanata erişimin, bir erdem ya da kişisel yetenek değil, eğitim ve kültür mirası sorunu olduğunu göstermiştim (Bourdieu ve Darbul, 1966, s. 162). Estetlerin evrenselliğe erişimi, ayrıcalığın ürünüdür: Evrenselliğin tekeline onlar sahiptirler. Kant'ın estetiğinin doğru olduğunu kabul edebiliriz -ama sadece iktisadî zorunluluklardan ve pratik aciliyetten uzak, boş zamanın, yani *skholè*'nin ürünü olanların estetik deneyiminin fenomenolojisi olarak. Bu saptama, seçkin azınlığın ayrıcalıklarıyla kurulan kültürün savunucularının "mutlakçılığı" kadar, gerçeklikte bulunan farkları kendi kuramlarına ve pratiklerine kaydetmeyi es geçerek, en basit

anlamıyla çoğunluğun kültürel bakımdan mülksüz bırakılmasını onaylayan görececiliğe de karşı çıkan bir politikaya götürür. Tarihsel şimdiki zamanın sunduğu en evrensel olana erişme koşullarını evrenselleştirmeyi hedefleyen bir siyasetten söz etmek istiyorum.

▪ ***Peki böylesi bir politikanın toplumsal temelleri ne olabilir ve evrenseli tekelinde bulunduranlardan kendi ayrıcalıklarını yok etmeleri beklenebilir mi?***

• Tüm kültürel politikaların ana çelişkisi de budur zaten. Kültür ayrıcalıklılarının, çoğu zaman ayrıcalıklarını feda etme görünümü altında bunları sürdürmek için uyguladıkları kötü niyetli çabalar saymakla bitmez: (Günümüzde eğitim sisteminin sözde iflasına dayandırılan) kültürel mülksüzleşme konusunda hayıflanmalar, aşağı görülen kültürel biçimleri "yeniden kazanmaya" yönelik iade-i itibarlar, kültürel gerekleri karşılayacak koşulları evrenselleştirmeden bu gereklerin kendilerini evrenselleştirmeyi hedefleyen, gösterişli olduğu kadar da etkisiz eylemler.

Özellikle kültür, bilim ya da sanat -felsefeden söz etmeye bile gerek yok- yani düşünürlerin ve bilimcilerin doğrudan ilgili oldukları alanlar söz konusu olduğunda düşünsel uyanıklık, entelektüel dünyada geçerli olan kendiliğinden temsillere karşı büyük bir özenle gösterilmelidir. Yüksek *doxa*'dan, düşünce profesyonellerinin tüm "meslekî ideolojileri"nden, amentü ve mahrem inançlarından -hem uygulayanlar hem de uygulananlar için her zaman acılı olan- kopuşu gerçekleştirme görevi, kültür, sanat, felsefe ve bilim sosyolojisine, kısacası evrensellik iddiasındaki tüm kültürel ürünlerin sosyolojisine düşer. Araştırmamda bu konulara ayrıcalıklı bir yer, bir tür mutlak öncelik vermemin nedeni budur.

▪ *Ama* Homo Academicus, *yalnızca yöntemli bir düşünümsellik çalışması değil. Bu eserde, tarihsel krizler sorunuyla, olumsal bir konjonktür, tekil bir ya da bir dizi olay gibi görünen şeyi sosyal bilimin en azından kısmen anlayıp anlayamayacağı sorunuyla, daha genel olarak toplumsal yapılar ile tarihsel değişimler arasındaki ilişkiler sorunuyla da yüzleşiyorsunuz.*

• *Homo Academicus*'ta Mayıs 68 krizini mümkün olduğu kadar tam bir biçimde açıklamaya ve aynı zamanda krizlerin ya da devrimlerin genel bir modelini sunmaya çalışıyorum. Bu özgül olayın çözümlemesi sırasında bana çok yaygın görünen birçok özellik keşfettim. Öncelikle, üniversitenin iç bunalımının, ayrı ve özerk evrimlerin neden olduğu iki kısmî bunalımın buluşmasının ürünü olduğunu gösteriyorum. Bir yanda, üniversite bünyesinde, öğretim elemanlarının sayısındaki hızlı ve yoğun artışın sonuçlarının ve bunun sonucu olarak farklı öğretim elemanı kategorileri arasındaki, tahakküm edenler ile edilenler, profesörler ile asistanlar arasındaki gerilimlerin tetiklediği bunalım. Öbür yanda, diplomalı insan sayısının artışı, unvanların değerinin düşmesi, cinsler arası ilişkilerin değişmesi vb. bir dizi etkene bağlı olarak, öğrenci dünyasının bunalımı. Bu kısmî, yerel krizler bir araya gelerek, konjonktürel ittifak için bir temel oluşturdular. Bunalım, böylece iyice belirlenmiş eksenlere uygun olarak, özellikle simgesel üretim kurumlarına (radyo ve televizyon, Kilise vb.), yani söylemin meşruiyetine sahip olanlar ile bu meşruiyetin yeni talipleri arasındaki çatışmanın tırmandığı tüm evrenlere doğru yayıldı.

Bu nedenle, yeri üniversite alanı olan ve bu alanın ilk bakışta göründüğünden daha fazla değişmemiş kalarak kendisini sürdürdüğü sürekli değişimlerin kökeninde yatan çeliş-

kileri ve çatışmaları hiçbir zaman görmezden gelmedim. Alan nosyonunun kendisi, yapı ile tarih, koruma ile dönüşüm arasındaki bildik karşıtlığı aşmayı öngörür: 68 Mayıs'ında açıkça görüldüğü gibi, alanın yapısını oluşturan iktidar ilişkileri, hem tahakküme direnişi hem yıkıcılığa direnişi temellendirir. Buradaki döngüsellik aşikârdır ve yalnızca yapıdaki konumların çözümlenmesinin açıklayabileceği mücadelelerin, bu yapının dönüşümünü nasıl belirlediklerini görmek için tikel bir tarihsel konjonktürün ayrıntısına girmek yeter.

▪ ***Daha genel olarak, düşüncenizde tarihin yerini açıklığa kavuşturabilir misiniz? Tarih sizin için düşünümselliğin ayrıcalıklı araçlarından birisi değil mi?***

• Elbette, bu son derece karmaşık soruya ancak çok genel olarak cevap verebilirim.[11] Öncelikle sosyoloji ile tarih ayrımının bana çok feci ve epistemolojik temelden yoksun göründüğünü söylemekle yetineyim: Her sosyoloji tarihsel, her tarih de sosyolojik olmalıdır. Aslında önerdiğim alan kuramının işlevlerinden biri, yeniden üretim ile dönüşüm, statik ile dinamik ya da yapı ile tarih arasındaki karşıtlığı yok etmektir. Flaubert döneminde edebiyat alanı ya da Manet döneminde sanat alanı hakkında yaptığım araştırmada ampirik olarak göstermeye çalıştığım gibi, bir alanın dinamiğini ancak yapısını çözümleyerek kavrayabiliriz ve aynı zamanda bu yapıyı, kuruluşunun ve onu oluşturan konumlar arasındaki ya da bütünüyle bu alan ile diğer alanlar -özellikle iktidar alanı- arasındaki gerilimlerin oluşumsal bir çözümlemesi olmadan anlayamayız.

---

11 Bkz. 1980d, Bourdieu, Chartier ve Darnton (1985); daha derinlemesine bir cevap için bkz. Bourdieu ve Chartier (1989).

Tarih ile sosyoloji arasındaki ayrımın keyfiliği, özellikle disiplinin en üst düzeyinde görünür hale gelir: Büyük tarihçilerin aynı zamanda büyük sosyologlar olduğunu düşünüyorum. Ama farklı nedenlerle tarihçiler, kavram yaratmak, model kurmak ya da az çok iddialı kuramsal ve üst-kuramsal söylemler üretmek konusunda kendilerini sosyologlardan daha az sorumlu hissederler ve zarif anlatıların altında çoğu zaman "ihtiyatlılık"la beraber görünen kuram konusundan kaçınmayı saklayabilirler. Buna karşılık, birçok sosyoloğun akılcılaşma, bürokratikleşme, modernleşme vb. süreçlerini ele alırken çoğu zaman uyguladıkları "makro-tarih" pek de örtük olmayan bir toplumsal felsefenin son sığınaklarından biri olmaya devam etmektedir. Doğal olarak çok sayıda istisna vardır ve ne mutlu ki son yıllarda bunların sayıları artmıştır. Charles Tilly'nin (1990) Avrupa devletlerinin kuruluşuyla ilgili eseri gibi, az çok işlevselci bir evrimciliğin tuzağından kaçmaya çalışan ve karşılaştırmalı yöntemi kuramsal donanımla kullanarak gerçekten oluşsal bir sosyolojinin yolunu açan çalışmaları düşünüyorum. İhtiyacımız olan şey, örneğine çok az rastladığımız bir yapısal tarihtir: İncelenen yapının birbirini izleyen bütün hallerini, hem o yapıyı sürdürmek ve dönüştürmek için daha önce yapılmış mücadelelerin ürünü olarak, hem de o yapıyı oluşturan iktidar ilişkileri, gerilimler ve çelişkiler yoluyla buradan çıkan dönüşümlerin ilkesi olarak ortaya çıkaracak bir tarih.

Mayıs 68 krizi gibi katıksız bir biçimde tarihsel olayların ortaya çıkışı, ancak Cournot'nun rastlantıyı tanımlamak için söz ettiği "bağımsız nedensel diziler"in çoğulluğunu, yani çakışmaları tarihsel olayların tekilliğini oluşturan görece özerk fenomenlerin farklı şekillerde zincir oluşturmasını yeniden inşa ederek anlaşılır hale gelebilir. Ama burada size, *Homo academicus*'un son bölümünde geliştirdiğim ve

halen üzerinde çalıştığım simgesel devrim kuramının tohumunu içeren 68 Mayıs'ı çözümlemesine başvurmanızı önereceğim.

▪ *Çalışmanızla, özellikle 19. yüzyıl sonu Fransız sanat alanı üzerine yaptığınız incelemelerle büyük toplumsal tarihçilerin çoğunun çalışmaları arasında birçok yakınlık var. Burada hemen Norbert Elias, E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, William H. Sewell, Moshe Lewin, hatta Charles Tilly gibi isimleri sayabilirim ve bu listeyi uzatabilirim.*[12] *Bu tarihçilerin sizinle ortak yanı, süregiden zihinsel, kültürel ve siyasal-toplumsal yapıların kuruluş süreçlerine, örneğin davranış kategorilerine, beğeni biçimlerine, kültürel ifadelere, toplu eylem biçimlerine ve toplumsal gruplaşmalara yönelttikleri dikkattir. Bu zihinsel akrabalıkları neden daha görünür hale getirmediniz? Tarihle yakınlaşmanın ilan edilmemiş olması,* Actes de la recherche en sciences sociales*'de yayınlanan araştırmaların büyük bölümünün terimin en güçlü anlamıyla tarihsel olduğu ve en yakın meslektaşlarınızın ve dostlarınızın çoğunluğunun değilse de, birçoğunun tarihçi olduğu görüldüğünde şaşkınlık yaratıyor.*

• Belki de bazı sosyologların, tarihi "yeniden keşfettiklerini" açıklamalarındaki abartı, beni yakınlıkları ve birleşmeleri ışığa çıkarmaktan caydırmıştır. Marksizm'de ve onun rakiplerinde (yapısal işlevselcilik, gelişmecilik, tarihselcilik vb.) serpilen, büyük eğilimsel yasalar konusunda

12 Bourdieu'nün alan kavramından yola çıkarak entelektüel tarihin yeniden yazılmasını öneren Lynn Hunt (1984) ve Fritz Ringer (1990, 1991) de eklenebilir (bkz. Jay, 1990 ve Lemert, 1990 tarafından, program denemesine verilen cevap). Philip Abrams (1982) Bourdieu'nün pratik teorisi ile geniş anlamda düşünülen tarihsel sosyoloji arasındaki buluşmaya dikkat çeker.

derin bir kuşkum olduğu kesindir. Aşılamaya çalıştığım meslekî refleksler arasında, verili bir toplumsal evrenin iki hali arasında yüzeysel ve kaba karşılaştırmalara (örneğin yüksek öğrenimin "demokratikleşmesi" sorunu aklıma geliyor) güven duymamak yer alır, çünkü bu tür karşılaştırmalar, normatif yargıları ve erekselci akıl yürütmeleri teşvik eder; açıklama yerine betimleme yapan ve bana sıkıntı veren bir sürü şeyden söz etmiyorum bile. Elbette, esasta bazı Weberci temaları devam ettirdiği ve genişlettiği ölçüde, tarihsel bir psikososyoloji süreci ile büyük bir tarihsel süreci, aşamalı olarak önce fiziksel şiddetin, daha sonra da -devletin oluşumuyla ilgili şu anki çalışmamın da eklemeye götürdüğü- simgesel şiddetin tekelini elde eden devletin kuruluşunu ilişkilendirmeye çalıştığı ölçüde, Elias'ın sorunsalı yakınlık duyduklarımdan biridir. Zaten genellikle Durkheim ve Weber'den alınmış, bana göre sosyolojik düşünceyi oluşturan belli sayıdaki ilkeler üzerine temel bir anlaşmanın dışında beni Elias'tan ayıran şeylerin hepsini sıralamanın yeri burası değil. Ama devletin doğuşu konusundaki araştırmamın bana yakın zamanda keşfettirdiği şeyi belirtmeliyim: Elias da, Max Weber gibi sürekli olarak devletin meşru şiddet üzerindeki tekelinden kimin faydalanıp kimin zarar gördüğünü sormayı ve (benim *Noblesse d'État*'da sorduğum) devlet *yoluyla* kurulan tahakküm sorusunu sormayı ihmal eder.

Bunun yanı sıra, tarihçiler kendilerini çoğunlukla, paradoksal bir biçimde, geçmişin toplumlarını düşünmek için kullandıkları kavramların tarihdışı ve tarihsizleşmiş olmasının yol açtığı anakronizme mahkûm ederler. Sanatçı kavramını geçmişe dönük olarak 1880'den önceki bir döneme yansıtmak, yalnızca fantastik bir anakronizme düşmek değildir; bu, sanatçının ya da yazarın değil, böyle bir karakterin bu haliyle var olduğu mekânın doğuşu sorununu es

geçmektir. Aynı şey, siyaset için de geçerlidir. Günümüzde kendilerine "siyaset felsefesi" şırıngalayan birçok tarihçinin yaptığı gibi, siyasal alanın toplumsal doğuşu (1981b) sorusunu sormayı ihmal ettiğimizde müthiş tarihsel hatalar işleme tehlikesini göze almış oluruz ve siyaset felsefesinin yaptığı gibi, nosyonlar tarih-aşırı özler olarak ele alınırsa ebedîleşir: "Sanat" ve "sanatçı" kelimeleri üzerine söylediklerim, "demokrasi" ve "kamuoyu" gibi nosyonlara da uygulanabilir (bkz. 1980i; Bourdieu ve Champagne, 1989; Champagne, 1990). Birçok tarihçi, birbirine denk düşen bu kavramların ve gerçekliklerin bizatihi tarihsel bir inşanın ürünü olduğunu unuturlar: Bu kavramları uyguladıkları tarihin kendisi, aslında, yoğun ve temelde unutulmuş bir tarihsel çalışmayla bu kavramları icat etmiş, yaratmıştır.[13] Toplumsal dünya çözümlemelerinde kullandığımız zihinsel araçların doğuşunun tarihi, düşünce kategorilerimizi ve ifade biçimlerimizi tâbi kılmamız gereken epistemolojik ve sosyolojik eleştirinin ana araçlarından biridir. Tuhaf bir şekilde, tarihçiler tarihin bu düşünümsel kullanımına pek az rağbet ederler.

---

13 Bourdieu'nün teşvik ettiği, tarih ile sosyoloji arasındaki bu verimli gerilim, meslektaşlarının ve ortak çalışma yaptığı kişilerin araştırmalarında çok iyi örneklenmiştir: Christophe Charle (1987, 1990), Dario Gamboni (1989), Alain Viala (1985) ve Victor Karady, Macaristan'ın ve diğer Doğu Avrupa ülkelerinin tarihsel sosyolojisi üzerine uzun soluklu büyük bir projeye girişmiştir (bkz. Karady, 1985, Don ve Karady, 1989, Karady ve Mitter, 1990). Bourdieu ile Foucault arasında, kavramsal kategorilerin ya da "epistem"lerin zamansal kök salması ve tarihsel süreksizliği sorununa dair birçok paralellik vardır; bunlardan bazıları, ikisinin de bilim tarihini Canguilhem'den (1988j, s. 779) öğrenmiş olmalarına bağlanabilir. Başlıca farklar, Bourdieu'nün alan nosyonuyla aklı tarihselleştirmesinden kaynaklanır.

2

Alanların Mantığı

▪ *Alan nosyonu, habitus ve sermaye nosyonlarıyla birlikte, sanat, edebiyat, grandes écoles [yüksek okullar], bilim, din, iktidar, hukuk, bürokrasi vb. alanları üzerine incelemeler içeren eserinizin temel kavramları arasında bulunuyor. Alan nosyonunu, muhtemelen yaygın anlamının gizlediği çok teknik ve kesin bir anlamda kullanıyorsunuz. Bu nosyonun nereden geldiğini (Amerikalılara Kurt Lewin'in* field theory'*sini [alan kuramını] çağrıştırıyor), buna ne anlam verdiğinizi ve kuramsal işlevlerinin neler olduğunu söyleyebilir misiniz?*

• Akademik tanımları çok sevmediğim için, önce kullanımları üzerinde kısaca durarak söze başlamak istiyorum. Burada *Métier de sociologue*'a göndermede bulunabilirim. Didaktik, neredeyse akademik bir kitap bu, yine de zaman zaman suçlanmama neden olan boşlukların ya da eksiltilerin aslında bilinçli retler ve tercihler olduğunun anlaşılması için yararlı sayılabilir. Örneğin *açık kavramların* kullanılması, pozitivizmden kopmanın yollarından biridir; ama bu,

çok klişe bir cümle. Ama bu cümle, daha kesin ifade etmek gerekirse, kavramların tanımlarının ancak sistemsel olabileceğini ve *ampirik olarak sistematik bir biçimde kullanılmak üzere* tasarlandıklarını sürekli hatırlatma işlevi görebilir. Habitus, alan ve sermaye gibi nosyonlar tanımlanabilir - ama ancak oluşturdukları kuramsal dizgenin içinde, asla yalıtılmış halde değil.

Aynı mantık içerisinde, Amerika Birleşik Devletleri'nde bana sık sık neden "orta menzilli" kuram *(middle-range theory)* önermediğim sorulur. Bunun öncelikle, Berelson ve Seiner'ın (1964), sosyal bilimlerin küçük, kısmî yasalarını derledikleri eski kitaplarındaki gibi, pozitivist bir beklentiyi karşılama biçimi olacağını düşünüyorum. Duhem'in, onun ardından da Quine'ın uzun süre önce fizik için gösterdikleri gibi, bilimde sadece yasa dizgeleri olur. Kavramlar için doğru olan, bağıntılar için de doğrudur: Bağıntılar ancak bağıntı dizgeleri içinde anlam kazanır. Aynı şekilde, çoklu regresyon çözümlemesi yerine, daha çok karşılama [*correspondance*] çözümlemesini kullanmamın nedeni, bu tekniğin felsefesinin, bana göre, toplumsal dünyanın gerçekliğine tam olarak karşılık gelmesidir. Bu, benim tam da alan nosyonuyla yapmaya çalıştığım gibi, bağıntı terimleriyle "düşünen" bir tekniktir.

Alan terimleriyle düşünmek, *bağıntısal* düşünmektir (1968b, 1982c, s. 41-42). Bağıntısal düşünce kipi (daha dar olan "yapısalcı" kip değil), Cassirer'in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*'te gösterdiği gibi, modern bilimin ayırt edici özelliğidir. Rus biçimcisi Tynianov'un,[1] psikososyolog Kurt Lewin'in, Norbert Elias'ın, ayrıca Sapir ve Jakobson'dan Dumézil ve Lévi-Strauss'a dek antropolojide, dilbilimde, tarihte yapısalcılığın öncülerinin yaptıkları gibi gö-

1 Jurii Tynianov (1894-1943), Roman Jakobson ve Vladimir Propp'la birlikte, dil ve edebiyatın incelenmesine yapısalcı bir yaklaşım getiren Rus biçimcileri okulunun en çarpıcı üyelerinden biriydi.

rünürde çok farklı olan bilimsel çalışmaların ardında bunun bulunduğu gösterilebilir (Lewin, toplumsal dünya düşüncesine kendiliğinden sirayet eden Aristotelesçi tözcülüğü aşmak için, benim yaptığım gibi, açıkça Cassirer'den yararlanır). Hegel'in ünlü formülünü bozarak, *gerçek olan bağıntısaldır* diyebilirim: Toplumsal dünyada varolan şey, bağıntılardır; eyleyiciler arasındaki öznelerarası bağlar ya da etkileşimler değil, Marx'ın dediği gibi "bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız" varolan nesnel bağıntılardır.

Çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyicilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla [*situs*], ayrıca diğer konumlara nesnel bağıntılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır. Söz konusu iktidar (ya da sermaye) türlerine sahip olmak, alanda elde edilebilecek özgül faydalara erişimi belirler. Yüksek derecede farklılaşmış toplumlarda, toplumsal kozmos, diğer alanları düzenleyen mantık ve zorunluluklara indirgenemeyecek mantık ve zorunluluğun yeri olan görece bağımsız mikrokozmosların bütünüdür. Örneğin sanat alanı, din alanı ya da iktisadî alan, farklı mantıklara tâbidir: İktisadî alan, tarihsel olarak, "işin iş olduğu" (*business is business*) ve duygusal akrabalık, arkadaşlık ve sevgi ilişkilerinin ilke olarak dışlandığı evren şeklinde ortaya çıkmıştır; sanat alanıysa tersine, maddî kâr yasasının reddiyle ya da tersine çevrilmesiyle kurulmuştur (1971d).

▪ ***Bir alandan ne anladığınıza ilişkin bir ilk sezgi kazandırmak için "oyun" imgesini sık sık kullanıyorsunuz.***

• Aslında alan ile oyun arasında benzerlik kurulabilir (gerçi oyundan farklı olarak alan, bilinçli bir yaratımın ürünü değildir ve açıkça ifade edilmeyen ya da kodlanmamış kurallara, daha doğrusu düzenliliklere[2] uyar). Dolayısıyla, esas olarak oyuncular arasındaki rekabetin ürünü olan *kazanılacaklar ve kaybedilecekler, yani bir tür bahisler* [enjeux] vardır. *Oyuna yatırım, illusio* (oyun anlamına gelen *ludus*'tan türetiliyor) söz konusudur: Oyuncular, ancak oyuna ve bahislerine inancı (*doxa*) paylaştıkları ölçüde oyuna katılır ve -bazen kıyasıya bir rekabetle- birbirlerinin karşısına çıkarlar. Oyunu ve bahislerini, sorgulama dışı tutacak şekilde benimserler. Oyuncular yalnızca oyuna girerek, oyunun oynamaya değer olduğunu kabul etmiş olurlar (yoksa oyuna dair bir "sözleşme" olduğu için değil) ve bu *karşılaşma*, rekabetlerinin ve çatışmalarının ilkesidir. *Kozlara*, yani güçleri oyuna göre değişen temel kartlara sahiptirler: Kartların görece gücü nasıl oyuna göre değişiyorsa, farklı sermaye türlerinin (iktisadî, kültürel, toplumsal, simgesel) hiyerarşisi de farklı alanlarda değişir. Başka bir deyişle, her alanda geçerli, etkili olan kartlar vardır -bunlar temel sermaye türleridir- ama koz olarak görece değerleri, alanlara, hatta aynı alanın birbirini izleyen hallerine göre değişir. Daha temelde, bir sermaye türünün değeri -örneğin Yunanca'nın ya da entegral hesabı bilgisinin- bu sermayenin kullanılabileceği bir alanın, bir oyunun varlığına bağlıdır: Bir sermaye ya da bir sermaye türü, belli bir alanda hem mücadele silahı hem uğruna mücadele edilen şey olarak, sahibine belli bir iktidar, bir nüfuz kurma olanağı veren, dolayısıyla basit bir "ihmal edilebilir büyüklük" olmadan, belli bir alanda *varolmayı* sağlayan şey olarak, belli bir alanda etkilidir. Ampirik çalışmada alanın ne olduğunu, sınırlarının ne olduğunu ve

---

2 Kural ile düzenlilik arasındaki fark ve yapısalcılığın bu iki terim hakkındaki belirsizlikleri için bkz. 1980f, s. 51-70, 1987b.

dolaşımda bulunan sermaye türlerini, hangi sınırlarda etkili olduklarını vb. saptamak aynı şeydir. (Sermaye ve alan nosyonlarının birbirlerine sıkı sıkıya bağımlı olduğu görülür.)

Alanın yapısını belirleyen şey, oyuncular arasındaki kuvvet ilişkilerinin her anki durumudur: Her oyuncunun önünde sahip olduğu farklı sermaye türlerine karşılık gelen, farklı renkten jeton yığınları olduğu hayal edilebilir. Öyle ki oyuncunun *oyundaki görece kuvveti*, oyun mekânındaki *konumu* ve aynı zamanda *oyun stratejileri*, Fransızca'da dendiği gibi onun "oyunu", giriştiği az ya da çok riskli, az ya da çok temkinli, az ya da çok cüretkâr ya da ihtiyatlı hamleleri, jetonlarının hem topyekûn miktarına, hem jeton yığınlarının yapısına, hem sermaye yapısının topyekûn miktarına bağlıdır; aşağı yukarı eşdeğer topyekûn sermayeyle donanmış iki kişi, konumlarında olduğu kadar tavır almalarında da farklılık gösterebilirler, örneğin biri (görece olarak) daha çok iktisadî sermayeye ve daha az kültürel sermayeye sahipken (örneğin bir işletmenin patronu), diğeri daha çok kültürel sermayeye ve daha az iktisadî sermayeye sahiptir (örneğin bir öğretmen).

Daha doğrusu, bir "oyuncunun" stratejileri ve "oyununu" tanımlayan her şey, aslında sadece *belli bir anda* sermayesinin yapısına ve miktarına, bunun ona sağladığı oyun olanaklarına değil (Huyghens nesnel olasılıkları tanımlamak için -yine *ludus* kelimesinden gelen- *lusiones*'ten, söz ediyordu), sermayesinin miktarının ve yapısının *zaman içindeki evrimine*, yani toplumsal güzergâhına ve belli bir nesnel olanaklar yapısıyla uzun süren bir bağıntıda oluşan yatkınlıklara (habitus) bağlıdır.

Hepsi bundan ibaret değil: Oyuncular, sermayelerini, jetonlarını artırmak ya da korumak için, yani oyunun söylenmeyen kurallarına ve yeniden üretimin, oyunun ve kazanıp kaybedileceklerin gereklerine uygun olarak oynayabilirler;

ama aynı zamanda oyunun içkin kurallarını kısmen ya da bütünüyle dönüştürmeye, örneğin jetonların görece değerini, farklı sermaye türleri arasındaki değişim oranını, rakiplerin gücünün dayandığı sermaye alt-türlerinin (örneğin iktisadî sermaye) değerini düşürmeye, özellikle daha çok sahip oldukları sermaye türünün (örneğin hukuksal sermaye) değerini artırmaya yönelik stratejilerle değiştirmeye çalışabilirler. İktidar alanındaki mücadelelerin çoğu bu türdendir: Devlet üzerindeki iktidarı, yani devletin iktisadî ve siyasal kaynakların bütününde iktidar sahibi olmasını sağlayan kaynaklar üzerindeki iktidarı ele geçirmeye çalışılır.

▪ *Bu benzetme, kuramınızda ortaya koyduğunuz kavramlar arasındaki bağı iyice gösteriyor. Ama şimdi bazı sorunlara daha doğrudan bakmamız gerekiyor. Öncelikle, bir alanın ve onun sınırlarının varlığı nasıl belirlenir?*

• Alanın sınırları sorunu, *her zaman alanın içinde ortaya konur*, dolayısıyla *a priori* cevap söz konusu olamaz. Bir alana katılanlar, örneğin iktisadî işletmeler, büyük terziler ya da romancılar, rekabeti azaltmak ve alanın özel bir altkesiminde tekel kurmak için, kendilerini sürekli olarak en yakın rakiplerinden farklılaştırmaya çalışırlar (erekselci "yanlılık" taşıyan bu cümleyi düzeltmek gerekir -farklılaştırma arayışını, kültürel pratiklerin ilkesi haline getirdiğimi düşünenlerin bana yönelttikleri suçlama tam da budur. Farklılaştırma arayışının ürününden başka bir şey olmayan bir farklılık üretimi vardır; bir alanda varolmanın *eo ipso* ayrışmak, farklı olmak, farklılığını belirtmek olduğunu düşünen çok insan vardır, örneğin Flaubert aklıma geliyor; bu insanlar çoğu zaman orada olmamalarını gerektiren, girişte saf dışı edilmelerini gerektiren özellikler taşırlar, ama pa-

rantezi burada kapatıyorum); aynı zamanda, giriş bedelini yukarıya çekerek ya da belli bir aidiyet tanımı dayatarak, alana katılanların ya da katılabilecek olanların bir kısmını dışlamaya çalışırlar: Örneğin X ya da Y'nin, algıladığımız şekliyle alanın temel yasasında yazılı gereklere uygun bir sosyolog olmadığını ya da *gerçek* bir sosyolog olmadığını söylediğimizde yaptığımız budur. Şu ya da bu uzmanlık ve aidiyet ölçütlerini dayatma ve kabul ettirme çabaları, konjonktüre göre başarılı ya da başarısız olabilir. Şu halde, alanın sınırları, ancak ampirik bir araştırmayla belirlenebilir. Alanlar her zaman, söylenmemiş ya da kurumlaşmamış "giriş engelleri" içerseler de, bunlar çok nadiren hukuksal sınırlar (örneğin *numerus clausus**) biçimini alır.

Totolojik bir ifade kullanmayı göze alarak şunu söyleyeceğim: Bir alan, alanın etkisinin görüldüğü mekân olarak düşünülebilir, öyle ki, bu mekâna giren bir nesnenin başına gelenler, nesnenin içkin özellikleriyle değil, ancak alanın aslî özellikleriyle açıklanabilir. Alanın sınırları, alanın etkilerinin bittiği noktada bulunur. Sonuç olarak, istatistiksel bakımdan saptanabilecek etkilerinin azaldığı ya da yok olduğu noktayı çeşitli yollarla her durumda ölçmeye çalışmak gerekir. Ampirik araştırmada bir alanın inşası, karar verme edimiyle gerçekleşmez. Örneğin, falanca Amerikan eyaletindeki ya da filanca Fransız bölgesindeki kültürel toplulukların (korolar, tiyatro grupları, okuma kulüpleri vb.) bütününün bir alan oluşturduğuna inanmıyorum. Buna karşın, Jerome Karabel'in çalışması (1984), belli başlı Amerikan üniversitelerinin nesnel bağıntılarla bağlı olduklarını ve bu maddî ya da simgesel bağıntıların yapısının her birinde etkide bulunduğunu öne sürmektedir. Gazeteler için de aynı şey geçerli-

(*) Bir grup insanın bir görevde ya da bir meslekte yer almalarının belli bir sayıyla sınırlanması. Eski kullanımıyla Yahudi öğrencilerin sayısının sınırlı tutulması anlamına gelirdi - ç.n.

dir: Michael Schudson (1978), gazetecilikte modern "nesnellik" düşüncesinin doğuşunun, daha az "titiz davranan" basın organlarının sıradan "olaylar"ına karşı "haberler"i koyarak saygınlık normlarına uyduklarını gösterme kaygısındaki gazetelerde ortaya çıktığı görülmezse anlaşılamayacağını gösterir. Bu evrenlerin nasıl somut olarak kuruldukları ve nerede sona erdikleri, kimlerin bunun parçası olduğu, kimin olmadığı ve gerçekten bir alan oluşturup oluşturmadıkları, ancak her biri incelenerek anlaşılabilir.

- *Alanın işleme ve değişme motorları nelerdir?*

• Bir alanın dinamiğinin ilkesi, yapısının özel biçiminde, karşı karşıya gelen farklı özgül kuvvetler arasındaki mesafede yatar. Alanda etkin olan ve bu nedenle en önemli farklılıkları ürettikleri için çözümleyenin uygun bulup seçtiği kuvvetler, özgül sermayeyi tanımlayan kuvvetlerdir. Oyun ve bahisler hakkında söylediğim gibi, bir sermaye ancak bir alanla bağıntılı olarak varolabilir ve işlev görebilir: Sermaye, alan üzerinde, dağılımı bizatihi alanın yapısını oluşturan maddeleşmiş ya da somutlaşmış üretim ya da yeniden üretim araçları üzerinde, alanın sıradan işleyişini tanımlayan kurallar ve düzenlilikler üzerinde, dolayısıyla buradan kaynaklanan faydalar üzerinde bir iktidar sağlar.

Fiilî ve potansiyel kuvvetlerin mekânı olan alan, aynı zamanda bu kuvvetlerin biçimlerinin dönüşümü ya da korunması için de mücadele edilen bir alandır. Üstelik alan, kuvvet konumları arasındaki nesnel bağıntıların yapısı olarak, bu konumları işgal edenlerin bireysel ya da kolektif olarak konumlarını korumaya ya da iyileştirmeye ve kendi ürünleri için en elverişli olan hiyerarşi ilkelerini dayatmaya çalıştıkları stratejileri yönlendirir ve bunların temelinde bulunur. Başka bir deyişle,

eyleyicilerin stratejileri, alandaki, yani özgül sermayenin dağılımındaki konumlarına ve alanı algılayışlarına, yani alanın *içinde* durdukları noktadan *alana* bakış açılarına bağlıdır.

▪ ***Bir alan ile örneğin Althusserci anlamda bir "aygıt" ya da Luhmann'ın kuramlaştırdığı şekliyle bir sistem arasındaki fark nedir?***

• Temel bir fark: Bir alanda mücadeleler, yani tarih vardır. Bana göre karamsar işlevselciliğin Truva atı olan aygıt nosyonuna çok soğuk bakıyorum: Bir aygıt bazı amaçlara ulaşmaya programlanmış[3] bir cehennem makinasıdır. (Bu komplo fantezisi, toplumsal dünyada olup biten her şeyden şeytanî bir iradenin sorumlu olduğu düşüncesi, "eleştirel" düşünceyi çok sık felç etmektedir.) Eğitim sistemi, devlet, kilise, siyasal partiler ya da sendikalar aygıt değil, alandır. Bir alanda eyleyiciler ve kurumlar, oyunda kazanılması söz konusu olan özgül faydaları ele geçirmek için, farklı derecelerde kuvvetleriyle, dolayısıyla farklı kazanma şanslarıyla, bu oyun alanını oluşturan kurallara ve düzenliliklere uyarak (bazı konjonktürlerde tam da bu kurallar hakkında) mücadele ederler. Belli bir alana hâkim olanlar, onu kendileri için elverişli olacak şekilde işletecek konumdadır, ama ezilenlerin direnişini, muhalefetini, hak iddialarını, "siyasal" olan ya da olmayan iddialarını her zaman hesaba katmak zorundadırlar.

Kuşkusuz, ampirik olarak incelenmesi gereken bazı tarihsel koşullarda bir alan, bir aygıt gibi işlev görebilir.[4]

3 Bkz. 1990b, s. 88. Ayrıca Althusserci "hukuk aygıtı" kavramının kısa bir eleştirisi için bkz. 1986c, s. 210-212.

4 Fabiani'nin XIX. yüzyılın sonunda Fransız felsefesi hakkındaki eserinde (1988, III. Bölüm) ya da Bourdieu'nün empresyonizmin doğuşuyla ilgili makalesinde (1987g), alan aygıtının ters yönde evriminin tarihsel örnekleri bulunabilir.

Ezen, ezilenin tepkilerini ve direnişini ezmeyi ve yok etmeyi başardığında, bütün hareketler sadece yukarıdan aşağıya geliştiğinde, alanı oluşturan mücadele ve diyalektik yok olmaya başlar. Tarih, ancak insanlar başkaldırdıkları, direndikleri, tepki gösterdikleri zaman vardır. Bütüncül kurumlar -hapishaneler, toplama kampları, tımarhaneler- ya da diktatörlükle yönetilen devletler, tarihe son verme denemeleridir. Şu halde aygıtlar, alanların bir sınır durumunu, hastalıklı bir hal olarak kabul edilebilecek bir şeyleri temsil ederler. Ama bu, en baskıcı, "totaliter" denen rejimlerde bile varılamayan bir sınırdır.[5]

Sistem kuramına gelince, alanlar kuramıyla birçok yüzeysel benzerliği bulunduğu doğrudur. "Öz-gönderge" ya da "öz-örgütleme" kavramları, özerklik nosyonu altına yerleştirdiğim şeye kolaylıkla tercüme edilebilir; her iki durumda da farklılaşma ve özerkleşme süreçlerinin önemli rol oynadığı doğrudur. Ama iki kuram arasında köklü farklar bulunmaktadır. İlk olarak, alan nosyonu, işlevselciliği ve organizmacı yaklaşımı dışlar: Verili bir alanın ürünleri, bir sistemin ürünü olmadan, özellikle ortak işlevlerle, iç tutarlılıkla ve öz-düzenlemeyle -sistem kuramının reddedilmesi

---

5 Aygıt nosyonu, aynı zamanda, bunun için iş görmeye ve onu işletmeye müsait toplumsal eyleyicilerin üretimi sorunundan da sıyrılmaya olanak sağlamaktadır. Alan terimleriyle yapılan bir çözümlemede ise bu sorun es geçilemez, çünkü "bir alan ancak sunduğu kârları elde etmek ve oyununa girmek için paralarını, zamanlarını, bazen de onurlarını ya da hayatlarını tehlikeye atmaya toplumsal olarak hazır, sorumlu eyleyiciler bulursa işleyebilir" (1982c, s. 47). Bourdieu, Hannah Arendt'den sonra, Lefort ve Castoriadis gibi bazı Fransız teorisyenlerin geliştirdiği "totalitarizm" kavramını eleştirirken, aygıt kavramının kurgusal niteliği üzerinde durur. Bourdieu için totalitarizm kavramının kendisi bile, Sovyet tipi toplumlarda, bastırılmış olsa da, varolmaya devam eden bir toplumsal muhalefeti gizleyen, Kenneth Burke'ün deyimiyle bir *terministic screen*'den başka bir şey değildir (1980d, s. 7). Bourdieu aynı zamanda (1981b) siyasal alanın işleyişindeki karşıt eğilimleri de gün ışığına çıkarmıştır; böylece, tahakküm altındaki sınıflarda kültürel sermaye eksikliğine bağlı bir dizi etkenin, siyasal sermayenin yoğunlaşmasını elverişli kıldığı ve böylece sol partileri "aygıt" tarzı bir işleyişe götürdüğünü göstermiştir.

gereken önermeleriyle- nitelenen bir sistemin ürünü olmadan da sistematik olabilir. Örneğin edebiyat ya da sanat alanındaki olasılar mekânını oluşturan konumlanmaların bir sistem olarak ele alınabileceği doğruysa da, bu olası konumlanmalar, (öz-gönderge ilkesinin içerdiği gibi) kendi iç hareketlerine göre değil, üretim alanının iç çatışmalarıyla gelişen farklılıklar, ayırt edici ve karşıt özellikler sistemi oluşturur. Alan, -sadece anlam ilişkilerinin değil- güç ilişkilerinin ve bu ilişkileri değiştirmeyi hedefleyen mücadelelerin yeridir; dolayısıyla, sürekli değişim yeridir. Alanın verili bir halinde gözlenebilen tutarlılık -tek bir işleve (örneğin Fransa'daki *grandes écoles* örneğinde olduğu gibi iktidar alanının yapısının yeniden üretimine) doğru yönelimi- yapıya içkin bir tür öz-gelişimin değil, çatışmanın ve rekabetin ürünüdür.[6]

Diğer bir büyük fark, bir alanın bölümlerinin, bileşkelerinin olmamasıdır. Her alt-alanın kendi mantığı, kuralları ve özgül düzenlilikleri vardır. Bir alanın bölünmesindeki her evre, (örneğin bütün olarak edebiyat alanından roman ya da tiyatronun alt-alanına geçilirken) gerçek bir niteliksel sıçrayış getirir.[7] Her alan, nihaî sınırları alanın içindeki mücadelelerin konusu olan *dinamik sınırlar*'dan oluşan potansiyel olarak açık bir oyun mekânı oluşturur. Bir alan, hiç kimsenin icat etmediği, hayal edilebilecek bütün oyunlardan daha akışkan ve karmaşık bir oyundur. Bununla birlikte, alan ve sistem kavramlarını ayıran şeyleri tam olarak

6 Bourdieu'de (1986c), Luhmann'ın sistem olarak hukuk kavrayışına ilişkin kısa ve özlü bir değerlendirme vardır. Bourdieu ile Luhmann arasında (biraz "yanlı" olmakla birlikte) yöntemsel bir karşılaştırma için bkz. Cornelia Bohn (1991).

7 Alan kavramı, farklı "kabul edilme" düzeylerinde kullanılabilir: Üniversitede (1984b), disiplinlerin tümü, ya da insan bilimleri fakültesi; iktisatta (1990g) konut inşaatı şirketlerinin tümünün oluşturduğu piyasa ya da "görece özerk bir birim olarak kabul edilen" şirket.

kavrayabilmek için onları çalışır hale getirmek ve ürettikleri ampirik nesneler yoluyla karşılaştırmak gerekir.[8]

▪ ***Bir alanın incelenmesi nasıl yürütülmelidir ve bu tür çözümlemede gerekli olan evreler hangileridir? Kısaca açıklayabilir misiniz?***

• Alan terimleriyle yapılan bir çözümleme, zorunlu ve birbirine bağlı üç uğrak içerir (1971a). İlk olarak alanın konumu iktidar alanına göre çözümlenmelidir. Böylece, örneğin edebiyat alanının iktidar alanına dahil olduğu (1983c) ve burada tahakküm altında bir konum işgal ettiği görülür. (Ya da daha yetersiz bir dille: Sanatçılar ve yazarlar ya da daha genelde aydınlar "egemen sınıfın ezilen bir kesimidir".) İkinci olarak, bu alanda rekabet halinde olan eyleyicilerin ya da kurumların işgal ettikleri konumlar arasındaki bağıntıların nesnel yapısı kurulmalıdır. Üçüncü olarak, eyleyicilerin habitusu, yani belirli bir toplumsal ve iktisadî koşul türünün içselleştirilmesi yoluyla edindikleri ve söz konusu alanın içinde tanımlanmış bir yörüngede az ya da çok gerçekleşme fırsatı bulan farklı yatkınlık sistemleri çözümlenmelidir.

Konumların alanı, yöntembilimsel olarak, eyleyicilerin ifade ve pratiklerinin yapılandırılmış sistemi olarak anlaşılan tavır almaların alanından ayrılamaz. Bu iki alan -nesnel konumların alanı ile tavır almaların alanı- birlikte çözümlenmeli ve Spinoza'nın dediği gibi, "aynı cümlenin iki çevi-

---

8 Bourdieu'nün (1990b, 1990f, 1990g; Bourdieu ve Christin, 1990) Fransa'da, başka alanlarla (özellikle bürokratik alan, yani devletle) ilişki içindeki bir iktisadî alan olarak konut sektörünün iç dinamiğini kavramlaştırmasını, Luhmann (1982) ve Parsons'ın (Parsons ve Smelser, 1956) önerdiği şekliyle, iktisat ile diğer biçimsel alt-sistemler arasındaki sınırların soyut teorileştirmesiyle karşılaştırın.

risi" olarak ele alınmalıdır. Bununla birlikte, denge durumunda, konumlar mekânı tavır almalar mekânına yön vermeye başlar. Sanatsal devrimler, sanatsal tavır almaların mekânını oluşturan iktidar bağıntılarının dönüşümünün sonucudur. Bu dönüşüm, üreticilerden bir kesimin yıkıcı niyetlerinin, izleyicilerinin bir kesiminin beklentileriyle buluşması sayesinde, yani entelektüel alan ile iktidar alanı arasındaki bağıntıların dönüşümüyle olası hale gelir (1987g). Sanat alanı için doğru olan, diğer alanlar için de doğrudur. Böylece *Homo academicus*'ta gösterdiğim gibi, 68 Mayıs'ının öncesinde üniversite alanındaki konumlar ile bu olaylar sırasındaki tavır almalar arasında, ya da bankaların nesnel konumları ile reklam ya da personel yönetimi konusunda ortaya koydukları stratejiler vb. arasında da aynı denklik gözlemlenebilir.

▪ ***Başka bir deyişle, alan, onun parçası olanların iktisadî ve toplumsal koşulları ile pratikleri arasında temel bir dolayım mıdır?***

• Belirli bir alanda yer alan eyleyiciler (entelektüeller, sanatçılar, siyasetçiler ya da inşaat yapan müteahhitler) üzerindeki dışsal belirlenimler, onlar üzerinde etkisini asla doğrudan göstermez; yalnızca alanın biçimlerinin ve kuvvetlerinin oluşturduğu özgül bir dolayım yoluyla, yani alan ne kadar özerkse, yani tikel bir tarihin birikmiş ürünü olan özgül mantığını dayatmaya ne kadar yeterliyse o kadar önemli olan bir yeniden yapılanmaya (ya da kırılmaya) uğradıktan sonra etkili olur. Bununla birlikte, felsefe alanı, siyaset alanı, edebiyat alanı vb. ile toplumsal mekânın yapısı arasında bir dizi yapısal ve işlevsel homoloji de gözlemlenebilir: Bunların her birinin kendi ezenleri ve ezilenleri, koru-

ma ya da yıkma mücadeleleri, yeniden üretim mekanizmaları vb. vardır. Ama bu özelliklerden her biri, her alanda özgül, indirgenemez bir biçim alır (homolojiyi, farklılıkta benzerlik olarak tanımlamak mümkündür). Böylece, örneğin felsefe alanındaki mücadeleler her zaman üstbelirlenmiştir ve çifte bir mantıkla işlev görürler. Bütünüyle ele alınan toplumsal mekânda, şu ya da bu felsefî okul ile şu ya da bu siyasal ya da toplumsal grup arasında kurulan konum homolojisi gereğince, felsefe alanındaki mücadelelerin siyasal içerimleri vardır.[9]

Alanların üçüncü genel özelliği, bu bağıntıların tanımladığı topluluklardan bağımsız bağıntılar sistemini tanımlamasıdır. Entelektüel alandan söz ettiğim zaman, orada (bir an sanki fiziksel bir alanda olduğumuzu düşünelim), manyetik bir alanda olduğu gibi çekme ve itme vb. kuvvetlerinin etkisi altındaki "parçacıklar" bulacağımı biliyorum. Alandan söz etmek, parçacıklar üzerindeki bu nesnel bağıntılar sistemine öncelik vermektir. Bir Alman fizikçinin formülü yeniden ele alınarak, elektron gibi, bireyin de bir *Ausgeburt des Felds*, yani alanın bir ışıması olduğu söylenebilir. Şu ya da bu entelektüel, şu ya da bu sanatçı, bir entelektüel alan ya da bir sanat alanı varolduğu için *mevcut haliyle* varolabilir. (Sanat tarihçilerine özgü o ebedî soru, zanaatkârdan sanatçıya ne zaman geçildiği sorusu böyle cevaplanabilir: Bu soru, böyle sorulduğunda anlamdan nere-

9 Bourdieu'nün simgesel tahakküm teorisi, sınıf eşitsizliğinin ideolojik meşrulaşmasının (ya da "doğallaştırılmasının") sadece sistemler arasında gerçekleşen bir karşılıklılık içinde işlediği düşüncesine dayanır. Kültür üreticilerinin, tahakküm edenlerin çıkarlarına hizmet etmesini ya da bunları maskelemek için bilinçli olarak uğraşmasını gerektirmez. Entelektüeller ancak özgül çıkarlarının peşinden sahici bir biçimde giderlerse, bir sınıf konumunu da meşrulaştırabilirler (bkz. 1977e, s. 409). Moda terziciliği (Bourdieu ve Delsault, 1975), tiyatro ve sanat konusundaki zevkler (1979a), felsefe (1988d) ve *grandes écoles* (1989d) gibi çok çeşitli sahalarda sınıf ilişkilerinin yapısıyla homolojinin çözümlendiği örnekler bulunacaktır.

deyse bütünüyle yoksundur, çünkü bu geçiş, bir sanatçının varolabileceği bir sanat alanı oluşurken, aşamalı olarak gerçekleşmiştir.)[10]

Alan nosyonu, bir sosyal bilimin gerçek nesnesinin birey, yani "yaratıcı" olmadığını bize hatırlatır - gerçi istatistik çözümleme için gerekli bilgi genelde bireylere ya da tekil kurumlara bağlı olduğundan, bir alan, ancak bireylerden yola çıkılarak kurulabilir. Araştırma işlemlerinin merkezinde olması gereken, alandır. Bu, bireylerin katıksız "yanılsamalar" oldukları, varolmadıkları anlamına asla gelmez. Ama bilim, onları biyolojik bireyler, aktörler ya da özneler olarak değil, *eyleyiciler* olarak kurar; bu eyleyiciler, alanda toplumsal olarak etkin ve hareketli olarak kurulurlar, çünkü orada etki yaratmak, etkili olmak için gerekli özelliklere sahiptirler. Tekilliklerini, özgünlüklerini, tikel dünya görüşlerinin ve alana bakışlarının kurulduğu konumlar olarak *bakış açılarının* ne olduğunu daha iyi anlamak için, dahil oldukları alanın bilgisinden yola çıkılmalıdır.

- ***Bu da her alanın her anda dayattığı bir giriş hakkı olmasıyla ve belli eyleyicileri değil de, diğerlerini seçerek katılma hakkını tanımlamasıyla açıklanır.***

• Bir alana giriş hakkını meşrulaştıran, belli bir özellikler konfigürasyonuna sahip olmaktır. Araştırmanın amaçlarından biri, alanın etkin özelliklerini, etkili niteliklerini, yani *özgül sermaye* biçimlerini tanımaktır. Böylece yorumsamacı bir döngüyle karşılaşılır: Alanı kurmak için orada etkili olacak sermaye biçimlerini tanımak, bu özgül sermaye biçimlerini kurmak için de alanın özgül mantığını tanı-

10 Fransa'da 19. yüzyılın sonunda sanat alanının oluşumu ve buna bağlı olarak modern sanatçının "icadı" için bkz. 1966a, 1971d, 1987j, 1988b.

mak gerekir. Bu, araştırma sürecinde uzun ve zorlu bir gidiş-geliştir.[11]

Alanın yapısının alanda etkin olan sermaye türleriyle tanımlandığını söylemek -farkındaysanız, kavramın bir tanımını adım adım inşa ediyorum- sermaye biçimleri hakkındaki bilgim yeterli hale geldiğinde ayrıştırılacak her şeyi ayrıştırabileceğim anlamına gelir. Örneğin, -ki bu üniversite hocaları üzerine yürüttüğüm araştırmanın ilkelerinden biridir- insanları, daha doğrusu tikel evrenin sıradan sezgisinin kuvvetle karşı olduğu konumları ayırt edemeyen açıklayıcı bir modelle yetinilemez ve onları ayırt etmeyi sağlayan unutulmuş değişkenler üzerine kendimizi sorgulamamız gerekir. (Parantez içinde şunu ilave edebiliriz: Sıradan sezgi tamamen saygındır; sadece çözümlemeye makûl ve bilinçli bir biçimde dahil edildiğinden emin olmak gerekir ve *Homo academicus*'un başında eleştirdiğim, "yerel aydın"a karşı "evrensel aydın" gibi düalist tipolojileri oluştururken sosyologların bilinçsizce yaptığından farklı olarak, bu sezginin geçerliliği ampirik olarak denetlenmelidir.)

Son nokta: Toplumsal eyleyiciler, dış kuvvetlerce mekanik olarak çekilen ve itilen "parçacıklar" değildir.[12] Bunlar daha ziyade sermaye taşıyıcılarıdır ve donandıkları sermaye (miktarı ve yapısı) gereğince alanda işgal ettikleri konuma ve yörüngelerine göre, ya sermaye dağılımının korunmasına, ya bu dağılımın baş aşağı edilmesine yönelme eğilimleri vardır. Elbette işler bu kadar da basit değil, ama sermayesi yetersiz olanların devrimci olması gerektiğini ve büyük bir sermaye sahibinin otomatik olarak tutucu olması gerektiği-

11 İnsan gruplarının ya da belirgin kurumların ve etkili sermaye biçimlerinin karşılıklı olarak birbirlerini özellikleriyle belirttikleri "yorumsamacı halka"nın ayrıntılı bir örneklemesi için, konut politikalarının üretilmesiyle ilgili çalışmaya bakınız (Bourdieu ve Christin, 1990, özellikle s. 70-81).

12 "Toplumsal alan" ile "manyetik alan" arasındaki, dolayısıyla sosyoloji ile "sosyal fizik" arasındaki süreksizlik için bkz. 1982c, s. 46.

ni ima etmese de, bunun toplumsal mekân için bütünüyle geçerli bir önerme olduğunu düşünüyorum.

▪ *Toplumsal evren, en azından ileri toplumlarda, kendi özgül tarihlerinde ve mantıklarında kök salmış (bu her birinin oluşsal ve karşılaştırmalı bir şekilde çözümlenmesini gerektirir) hem değişmez özellikleri (bu genel bir alanlar kuramı projesini meşrulaştırır), hem değişken özellikleri olan farklılaşmış birçok alandan oluşmuştur. Bu farklı alanlar birbirlerine nasıl eklemlenir?*

• Mantıklı olmak gerekirse, bu soruya cevap vermemem gerek, çünkü fazla zor ve ben de çok basit şeyler söyleyebilirim; böylece yalnızca ampirik çözümlemenin cevaplayabileceği sorulara bazı Marksistlerin retorik çözümler getirmesine yol açan (hep geri planda duran) "son kerte", "eklemlenme" gibi terimlerle düşünmeyi canlandırma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirim. Aslında alanlar arası ilişkilerin tarih-aşırı yasası olmadığına inanıyorum. Elbette sanayi toplumlarında iktisadî alanın özellikle güçlü etkileri olmadığını kabul etmemek zordur. Ama iktisadın "son kertede" (evrensel) belirleyici olduğu postülasını kabul etmek mi gerekir? Durumun ne derece karışık olduğunu gösterebileceğini sandığım bir örnek vereceğim: Ayrıntılı biçimde incelediğim sanat alanı. Sanat alanı, *Quattrocento*'da* başlayan bir sürecin sonunda, 19. yüzyıl biterken özerkliğe kavuştu. Ismarlamadan ve buyruklardan kurtulunca, farklılaşmış bir piyasa olan kendi piyasasını kurdu. Mesenlerden [sanat hâmileri], akademilerden, eser ısmarlayanlardan kurtuldu. Oysa bugün, kamusal ya da özel mesenliğin, doğrudan ba-

(*) İtalyan sanatında 15. yüzyıl - ç.n.

ğımlılığın yeniden ortaya çıktığını, çizgisel ve sonsuz özerkleşme süreci düşüncesinin sorgulandığını görüyoruz. Sanatsal yaratının özerkliğine saldırıları sanatsal olarak sorgulayan çağdaş bir ressamı, Hans Haacke'yi düşünüyorum. Örneğin Guggenheim Müzesi'ndeki bir sergisinde Guggenheim ailesinin malî zenginliklerinin kökenlerini bir tabloda sergiledi: Müze yöneticisinin, kovulmaktan ya da istifa etmekten veyahut tabloyu sergilemeyerek kendisini sanatçılar önünde gülünç duruma düşürmekten başka çaresi yoktu. Şu halde, bir sanatçının başının hemen derde girmesi için, sanata yeniden bir işlev vermesi yeterlidir... Böylece, başlangıçta eserlerinin biçimi ve içeriği bakımından bağımlı olan sanatçıların elde ettikleri özerkliğin zorunluluğa boyun eğmeyi içerdiğini keşfediyoruz: Sanatçılar, biçime mutlak hâkimiyeti kendilerine mâl ederek zorunluluğu erdem haline getirmişlerdi, ama bunu işlevden mutlak biçimde vazgeçerek yapmışlardı. Özellikle eleştirel bir işlevi yeniden edinmek istediklerinde özerkliklerinin sınırlarını yeniden keşfederler.

Bu örnekle görüldüğü gibi, alanlar arasındaki -özellikle de iktisadî alan ile sanat alanı arasındaki- bağıntılar, evrimlerinin genel eğilimleriyle bile hiçbir zaman tam olarak tanımlanamaz. Nosyonun en büyük üstünlüğü, her alan hakkında, sınırının ne olduğunu, diğer alanlarla nasıl eklemlendiğini vs. sormaya zorlamasıdır. Bu, pozitivist bir ampirizmin boşluğunda olduğumuzu göstermez. Gerçekliğe sorulabilecek, yinelenen bir sorular sistemine sahibiz.

▪ **Actes de la récherche en sciences sociales** ***dergisinin, "müstakil ev iktisadı"na, yani tikel iktisadî mal olan müstakil ev üretimini ve mübadelesini anlamak için hesaba katılması gereken toplumsal mekânların bütününe ayrılmış sa-***

yılarından birinde, en azından bu durumda (ve kuşkusuz daha genel bir şekilde) piyasanın işleyişini çok doğrudan belirleyen devlet politikalarının doğuşunu çözümlemeye girişmişsiniz. Bir tür alan-ötesi olarak bir devlet kuramı oluşturmaya yöneliyorsunuz.[13]

• Aslında bana öyle geliyor ki, "devlet" adı verilen şeyde olup bitenlere yakından bakıldığı zaman, *scholars, arm-chair Marxists* [masa başı Marksistleri] ve diğer spekülatif sosyologların devlet konusunda, Husserl'in tamamen başka bir şey için söylediği gibi "şeylerin kendilerine varmak" için havaya uçurmak gereken o yarı-metafizik nosyon hakkında ortaya koydukları *skolastik* sorunların çoğu ortadan kalkıyor. Örneğin, "özerklik" ve "tekabüliyet" (ya da bağımlılık) gibi kuramsal bir alternatifi düşünüyorum. Sanki devlet, iyice tanımlanmış, iyice sınırlanmış ve üniter bir gerçeklikmiş ve iyice tanımlanmış dış kuvvetlerle dışsal bir ilişkiye girecekmiş gibi davranılıyor (o ünlü *Sonderwerg*, büyük toprak aristokrasisi *Junker*ler ya da büyük sanayi burjuvazisi yüzünden çok yazılıp çizilen Almanya örneğinde ya da büyük girişimcileri oluşturan kent burjuvazisi ve taşra aristokrasisi nedeniyle İngiltere örneğinde olduğu gibi). Aslında, somut olarak karşımıza çıkan şey, bürokratik ya da idarî alanlar bütünüdür. Bunlar çoğu zaman komisyon biçiminde karşımıza çıkar. Bu alanların içinde hükümet içi ya da dışı eyleyiciler ya da eyleyici grupları, yasalarla, kurallarla,

13 Konut iktisadında devletin yapılandırıcı rolünün çözümlemesi için bkz. Bourdieu (1990b) ve Bourdieu ve Christin (1990). Bourdieu, devlet sorununa ilk olarak, *La Noblesse d'État*'da teknokratların "devleti yaratırken kendisini yaratan grup olarak *noblesse de robe*'un [soyla değil görevle tanımlı soyluluk - ç.n.] yapısal mirasçıları" olduğu sonucuna varırken ve "devlet soyluluğunun [...] ve okul unvanının [...] birbiriyle ilgili ve birbirini tamamlayan icatlardan çıktığı" varsayımını formüle ederken değinmiştir (1989d, s. 535-559; özellikle s. 540 ve 544).

idarî önlemlerle (destekleme alımları, izinler vb.) tikel bir pratik alanını (örneğin müstakil evlerin ya da toplu konutların yapılması), kısacası tikel bir iktidar biçimi olan, siyaset (*policy*) başlığı altına konabilecek her şeyi *düzenleme* iktidarı uğruna kendi adlarına ya da vekâleten mücadele ederler. Şu halde devlet, -her şeye rağmen bu adlandırma korunmak isteniyorsa- (Max Weber'in ünlü formülünü düzelterek) *meşru simgesel şiddetin tekelini*[14] ele geçirmeyi amaçlayan mücadelelerin cereyan ettiği iktidar alanları bütünüdür: Bir ulusun yetkisi çerçevesinde, yani bir ülkenin sınırları içinde, ortak zorlayıcı normlar bütününü *tümel olarak ve tümel bir şekilde* dayatma ve kurma iktidarı.

1960'lı ve 1970'li yıllarda Fransa'daki konut politikaları örneğinde gösterdiğim gibi, bu alanlar, özel sektöre (bankalar ve bankerler, inşaat şirketleri ve müteahhitler vb.) olduğu kadar kamu sektörüne de (bakanlıklar, bu bakanlıkların birimleri, farklı kurumlara ait devlet erkânı, örneğin malî müfettişler ve maden mühendisleri) ait olan güçler arasındaki, yani alanlar halinde örgütlenmiş, iç mücadelelerle ve dışarıya karşı muhalefetle hem birleşmiş hem bölünmüş olan alt-evrenlerin çarpışma yeridir. Devlet nosyonu, ancak az ya da çok sabit (ittifaklar, yandaş çevreleri vb.) ağlara (*networks*) kaydolabilen ve açık çatışmadan az ya da çok gizli çarpışmaya kadar çok farklı şekiller alan etkileşimler halinde ortaya çıkabilen iktidar *konumları* arasındaki *nesnel bağıntıların stenografik adlandırılması* olarak anlamlıdır (bu nedenle de çok tehlikelidir).

Rekabet halinde bulunan "özel" eyleyicilerin ya da kuruluşların (yeni gayrimenkûl kredilerinin verilmesini kolaylaştıran belirli yasaların çıkmasıyla ilgilenen bankalar gibi), iktisadî ya da kültürel etkinlikler kesiminde "devletin" po-

---

14 Daha fazla ayrıntı için bkz. 1989d, 5. bölüm.

litikasını belirlemek ya da yönlendirmek için nasıl çalıştıklarına (eğitim programlarının içeriğinde reform yapma projesi incelenseydi aynı şey görülürdü), bir politika ya da bir önlem açısından aynı çıkarları ve tercihleri paylaştıkları başka eyleyicilerle ya da kuruluşlarla nasıl koalisyonlar ve ağlar oluşturduklarına, kendi çıkarları ve kaynakları olan (örneğin yönetmelik idaresinin tamamen bürokratik sermayesi) bürokratik organizmalarla ve eyleyicilerle nasıl karşı karşıya geldiklerine yakından bakıldığında, tekabüliyet ve özerklik konusundaki spekülasyonlardan ister istemez uzaklaşılır. Açıkçası, bu bağlamda kendimi (tekabüliyet ya da özerklik konusundaki iki geleneksel konumun iki simgeleşmiş adı) Nicos Poulantzas ya da Theda Skocpol'dan çok, Edward O. Laumann'ın *network analysis*'ine yakın hissediyorum. 1960'lı yıllarda zirvelerini yaşarken de hep karşı çıktığım maddesiz maddeciler, *arm-chair Marxist*ler bu ve başka konularda skolastik sorunların süregitmesine fazlasıyla katkıda bulunmuş olduklarından, bunun üzerinde özellikle durdum.

Genel olarak sosyolojik alandaki konumumun zor olmasına neden olan da budur: Bir yanda, içinde bulundukları etkileşimlere ve pratiklere indirgenemeyen büyük yapısal dengeler üzerinde ısrar ettiğim için "büyük kuramcılara" (özellikle yapısalcılara) yakın görünebilirim; öte yanda, kendimi şeylere yakından bakan araştırmacılarla dayanışma içinde hissediyorum (özellikle etkileşimcileri, Goffman'ı ve doğrudan gözlem ya da istatistik çözümleme yoluyla, gerçekliğe çok yukarıdan bakan "büyük kuramcılar"ın bilmediği ampirik gerçeklikleri açığa çıkaran herkesi kastediyorum); ama onların toplumsal pratiğin ayrıntılarıyla ilgilenme ilkelerinin altında yatan, çok yakından bakmanın dayattığı toplumsal dünya felsefesini ve beslediği kuramsal "miyopluk"u kabul edemem.

▪ *Kısmen kesişen bürokratik alanlar bütünü olarak devlet kavrayışınızın, Edward Laumann ve David Knoke (1988) tarafından geliştirilen* network analysis *kavramından nasıl ayrıldığını daha açık anlatabilir misiniz?*

• Özellikle Max Weber'e karşı çıkarak yaptığım, yapı ile etkileşim, sürekli ve görünmez bir biçimde hareket eden yapısal bağıntı ile belirli bir mübadelede oluşan gerçekleşmiş bağıntı ayrımını burada yeniden ele alabilirim (1971c, 1971f, 1980f, 1987f). Aslında kuvvetlerin ya da sermaye türlerinin dağılımındaki sıralarıyla tanımlanan konumlar arasındaki nesnel bağıntıların mekânı olarak bir alanın yapısı, az çok uzun bir süre için tezahür edebileceği az çok dayanıklı ağlardan farklıdır. Ağların varlığını ifade eden ve sürdüren mübadelelerin yerleştiğini görme olanağını ya da olanaksızlığını (daha doğrusu olasılığının büyüklüğünü ya da küçüklüğünü) belirleyen, bu yapıdır. Koşulladığı çıkarlar ve yatkınlıklarla, bireysel ya da kolektif tavır almaların yapısını belirleme eğiliminde olan kaynakların (ya da sermaye türlerinin) dağılımının yapısını gün ışığına çıkarmaktır bilimin görevi. *Network analysis*'te, yapıların incelenmesi bir yana bırakılarak, yapıların görünür biçimleri olan (eyleyiciler ya da kurumlar arasındaki) *tikel bağların* ve (bilgi, kaynak, hizmet vb.) *akımların* çözümlenmesiyle yetinilmektedir. Kuşkusuz bunun nedeni, yapının (karşılama çözümlemesi dışında) nicelleştirilmiş ve biçimselleştirilmiş verilere çevrilmesi daha güç olan yapısal bir düşünce kipini gerektirmesidir.

Aslında burada birkaç yıldan beri modern devletin doğuşu konusunda yürüttüğüm araştırmalarla devam etmek gerekir. Çok basitleştirerek diyebilirim ki, hanedan devletinin, daha sonra da bürokratik devletin kurulması, farklı iktidar ya da sermaye türlerinin yoğunlaşma süreci biçimini

almıştır. Bu süreç ilk aşamada bütün özel otoritelerin (feodal lordların, burjuvaların vb.) dışında ve üzerinde bir kamusal otorite -kral- tarafından özel olarak tekelleştirilmesi sonucunu doğurmuştur. İktisadî (vergiler sayesinde), askerî, kültürel, hukukî ve daha genelde simgesel olan farklı sermaye türlerinin yoğunlaşması, bunlara tekabül eden farklı alanların inşasıyla bir arada gider ve devlete farklı alanlar ve farklı tikel sermaye türleri üzerinde iktidar sahibi olma olanağını veren tamamen devlete özgü bir sermayenin doğuşuna yol açmıştır. Diğer sermaye türleri üzerinde, özellikle bu sermayelerin kendi aralarındaki değişim oranı üzerinde (aynı anda da, sermaye sahiplerinin aralarındaki güç ilişkileri üzerinde) iktidar sahibi olmaya yeterli bu tür bir üst-sermaye [*métacapital*], tamamen devlete özgü bir iktidarı tanımlar. Dolayısıyla, devletin kuruluşu, belli bir iktidar alanının kuruluşuyla birlikte ilerleyen bir süreçtir. Bu iktidar alanı, (farklı tür) sermaye sahiplerinin *özellikle* devlet üzerinde iktidar sahibi olmak, yani farklı sermaye türleri ve bunların yeniden üretimi (özellikle eğitim kurumu) konusunda iktidar kazandıran devlet sermayesi üzerinde iktidar sahibi olmak için mücadele ettikleri bir oyun alanıdır.

3

Habitus, Illusio ve Akılcılık

▪ *Çıkar nosyonunu kullanmanız sık sık "ekonomizm" suçlamasıyla karşılaşmanıza neden oldu.*[1] *Çözümleme yönteminizde çıkar nasıl bir kuramsal rol oynuyor?*

• Çıkar nosyonu, sosyal bilimlerde çalışmaya başladığım dönemde egemen olan bir felsefî antropolojiden, yani insan davranışının naif kavrayışından kopuş aracı olarak bana kendisini dayattı. Weber'in hukuk konusundaki bir saptamasını sık sık aktardım: Buna göre, toplumsal eyleyiciler, ancak kurala uymaktaki çıkarları, uymamaktakinden daha büyük olursa kurala uyarlar. Bu sağlam maddeci ilke, eyle-

1 Örneğin, Paradeise (1981), Caillé (1981, 1987), Richer (1983), Adair (1984), Rancière (1984, s. 24), Joppke (1986), Sahlins (1989, s. 25). Fiske (1991, s. 238), Gary Becker ve Bourdieu'yü dört toplumsal ilişki modelinden birini oluşturan "çıkarcı akılcılık varsayımı"nın [*the selfish rationality assumption*] [Bencil anlamına gelen İngilizce *selfish* kelimesi Fransızca'ya çıkarcı anlamına gelen *intéressée* kelimesiyle çevrilmiştir - ç.n.] savunucuları olarak aynı kategoride değerlendirmektedir. Bu görüşün tersi, Bourdieu'yü ekonomizmi reddi için öven Harker ve diğerleri (1990, s. 4-6), Thompson (1991) ve Ostrow (1990, s. 117) tarafından hararetle savunulmaktadır.

yicilerin uydukları kuralları tanımlamadan önce, bu kuralları etkili hale getirenin ne olduğunu sormamız gerektiğini bize hatırlatır.

Çıkar nosyonunu, özellikle dışlandığı ve kesinlikle utanç verici bulunduğu kültür ve entelektüeller sosyolojisi sahasında, entelektüel evrenin egemen görüşüne tepki olarak ve *freischwebende Intelligenz** ideolojisini sorgulamak üzere, dinsel oyunun büyük kahramanlarının, rahiplerin, peygamberlerin ve büyücülerin özgül çıkarlarını keşfetmek için iktisadî modeli kullanan Weber'e dayanarak devreye soktum (1971c, 1987f). Tarihsel olarak sınırlı alanların işleyişleri sonucu hem varsayılan hem de üretilen özgül çıkarlardan söz ettiğim için artık *illusio* terimini kullanmayı tercih ediyorum. Çıkar kelimesi, çelişkili bir biçimde ekonomizm suçlamasına neden oldu, oysa başından beri çalışmalarımın hepsi, bütün pratiklerin iktisada indirgenmesine karşı çıkmaya yönelikti.[2] Aslında, benim kullandığım haliyle bu nosyon, modern sanat görüşü keşfedildiğinde ve kültürel üretim alanı özerkliğine kavuştuğunda tarihsel olarak dışlanan materyalist düşünce tarzını, bu kültürel alana dahil etmemi sağlayan kasıtlı ve geçici bir indirgemeciliğin hizmetindedir (1980h, 1987d).

Çıkar nosyonunu anlamak için, bunun sadece çıkar gütmeme ya da karşılıksızlık nosyonlarına değil, kayıtsızlık nosyonuna da karşıt olduğunu görmek gerekir. Kayıtsız olmak, oyunun motive etmemesidir: Bu oyun beni, Buri-

---

(*) *Ideoloji ve Ütopya*'nın yazarı Karl Mannheim'ın, Alfred Weber'den yararlanarak geliştirdiği kavram, entelektüellerin serbest, tarafsız oldukları bir durumu tanımlar. Politik aidiyetten uzaklıkları belli bir özerklik olasılığını gösterir. Bkz. Karl Mannheim. "The Problem of the Intelligentsia", *Essays on the Sociology of Culture* (Routledge, 1956) - ç.n.

2 Bourdieu'nün, ekonomizme karşıtlığı, Kabiller'de şeref duygusu üzerine yaptığı ilk etnografik çalışmalardan bu yana açıktır (1972c). Aynı zamanda bkz. 1980f, s. 192 ve *passim* ve 1986g, s. 252-253.

dan'ın eşeği gibi kayıtsız bırakır ya da Fransızca'da söylendiği gibi, benim için fark etmez. Kayıtsızlık, değerlere ilişkin [aksiyolojik] bir tercihsizlik olduğu kadar, sunulan oyunlar arasındaki farkı ayırt edemediğim bir bilme durumudur da aynı zamanda. Stoacıların amacı buydu: Bir sarsılmazlık hali yaratmak (*ataraxia*, etkilenmemek anlamına gelir). *Illusio*, sarsılmazlığın [*ataraxia*] tersidir: Kendini vermek, oyuna girmek ve oyuna kaptırmaktır. Çıkarı olmak [ilgilenmek] belirli bir toplumsal oyunun bir anlam taşıdığını, kazanılıp kaybedileceklerin önemli ve peşinde koşulmaya değer olduğunu kabul etmektir (1989i).

Yine de benim tasarladığım şekliyle çıkar kavramının, kapitalist bir iktisadın ürettiği ve gerektirdiği bilinçdışı evrenselleştirmeden, faydacı kuramın tarih-aşırı ve evrensel çıkarından tamamen farklı olduğunu söylemek gerekir. Çıkar, antropolojik bir sabit olmaktan çok uzaktır; çıkar, kurgusal ve fazlasıyla etnik-merkezci "İnsan" kavrayışından *a priori* çıkarılmamış, ancak tarihsel çözümlemeyle, *ex post* (sonradan), ampirik gözlemle tanınabilen bir tarihsel inşadır, tarihsel bir keyfiliktir.[3]

▪ ***Buradan, ne kadar "çıkar" varsa o kadar alan olduğu, her alanın eşzamanlı olarak, diğerlerininkiyle karşılaştırılamayacak özgül bir çıkar biçimini ürettiği ve varsaydığı sonucuna varıyoruz.***

---

3 Mauss'un, armağanın mantığı hakkındaki araştırmasının sonuçlarından biri budur: "Eğer bağış ve harcamalarında Trobriand ya da Amerikan kabile reislerini, Adaman klanlarını vd. eşdeğer bir saik harekete geçiriyorsa; ya da bir zamanlar cömert Hinduları, asil Germenleri ve Keltleri harekete geçiren de buysa, bunun tüccarı, bankacıyı ve kapitalisti harekete geçiren aynı soğuk sebep olduğu söylenemez. Bu uygarlıklarda *herkesin çıkarı vardır, ama bizim zamanımızdan farklı bir biçimde.*" (Mauss, 1950, s. 270-271; vurgular bana ait)

• Her alan, özgül bir çıkar biçimini, oyunda kaybedilip kazanılacakların değeri konusunda sözsüz bir kabul olarak ve alanı yöneten kurallara pratik hâkimiyet olarak özgül bir *illusio*'yu oluşturur ve harekete geçirir. Bunun yanı sıra, oyuna katılmanın içerdiği bu özgül çıkar, oyunda işgal edilen konuma göre (ezen ile ezilen ya da gelenekçi ile sapkın), her katılımcıyı o konuma getiren yörüngeye göre değişiklik gösterir.

▪ *Çıkar ve yatırım nosyonlarının dışında, iktisadî dilden, iktisadî dilin akıl yürütme kipini çağrıştıran sermaye ve piyasa gibi farklı kavramlar da aldınız (örneğin 1971d, 1986g). Üstelik, hem ilk araştırmalarınızın hem daha yakın zamandaki çalışmalarınızın ortak özelliği, iktisat sosyolojisi alanında yer almaları.[4] Cezayirli işçiler ve köylüler üzerine yaptığınız ilk araştırmalarda (1958, 1962d, 1963, 1972a; Bourdieu, Darbel, Rivet ve Seibel, 1963; Bourdieu ve Sayad, 1964), Cezayir proletaryasında hesaplayıcı akılcı yatkınlığın -homo economicus habitusunun- ortaya çıkışını açıklama çabasının yanı sıra, alt-proletarya kesimlerinin, Fransız sömürgeciliğinin kabaca dayattığı kapitalist iktisadın gerektirdiği yatkınlıklara hâkim olmaktaki başarısızlığının yol açtığı toplumsal ve iktisadî sonuçları açıklama çabası söz konusu. Bir alan olarak çözümlenen, Fransa'da hanelerin üretim ve tüketim iktisadı üzerine yaptığınız çalışmada da (1990b, 1990f, 1990g; Bourdieu ve de Saint Martin, 1990; Bourdieu ve Christin, 1990) bir yandan alıcıların tercih ve strateji sisteminin toplumsal oluşumunu, di-*

---

4 Bourdieu'nün eski ve yeni çalışmaları ile "yeni iktisat sosyolojisi"nin kaygıları arasında geniş örtüşme ve birleşme alanları vardır; örneğin Zelizer (1988); Swedberg, Himmelstrand ve Brulin (1987); Zukin ve DiMaggio (1990); Granovetter (1985, 1990); DiMaggio (1990) ve DiMaggio ve Powell (1991).

ğer yandan satıcılar (konut inşaatı yapan şirketler) ve ürünler alanının örgütlenmesini ve dinamiğini inceliyorsunuz. Özellikle, çıkarlarının hesaba katılmasını dayatmak açısından eşitsiz donanıma sahip toplumsal ve iktisadî eyleyiciler yelpazesinin taleplerinin, bürokratik alanın çeşitli bölgesel düzeylerinde kırılmasından kaynaklanan alıcılarla satıcılar buluşmasını, toplumsal-siyasal inşa olan piyasayı yapılandıran devletin -ya da "bürokratik alanın"- iki taraf için de temel bir rolü olduğunu keşfediyorsunuz. Kuramsal yaklaşımınızı, toplumsal eyleme ilişkin "iktisadî yaklaşımdan" ayıran nedir?

• *Ortodoks iktisatla* (bundan anladığım, son derece farklılaşmış bir alan olduğunu unutmadığım iktisat bilimine günümüzde hâkim olan ve kendisi de çeşitlenmiş olan ana akımdır) paylaştığım tek şey, bazı kelimelerdir. Yatırım nosyonunu ele alalım. Yatırım derken, bir alan ile o alana uyarlanmış bir yatkınlıklar sistemi arasındaki bağıntıdan doğan harekete geçme eğilimini, -evrensel olarak verili değil- tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilmiş olan, oyun oynama yeteneği ile isteğini içeren bir oyunu, bu oyunda kazanılıp kaybedilebilecek şeyler olduğu duygusunu kastediyorum. Aşamalı olarak hazırlanmış, genel iktisadî alanlar kuramı, genellemeler arttıkça (uzun süredir, daha üst bir biçimleme düzeyinde, alanın genel özelliklerini yalıtmayı denediğim bir kitap üzerinde çalışıyorum), bize sermaye, yatırım, çıkar gibi en yaygın kavramların ve mekanizmaların her alanda aldıkları özgül biçimi tanıma ve tanımlama olanağı verir, ayrıca sadece maddî çıkarı ve parasal kârı en yükseğe çıkarma arayışını kabul eden iktisadî indirgemecilik başta olmak üzere her tür indirgemecilikten kurtulmamızı sağlar.

Toplumsal olarak iktisadî nitelemesi altına sokulmuş pratiklerle yapay olarak sınırlanmamış pratiklerin iktisadına

ilişkin genel bir bilim, sermayeyi, "toplumsal fiziğin enerjisini" (1980f, s. 209) her biçimiyle yakalamaya ve bir türden diğer türe dönüşümünü düzenleyen yasaları bulmaya çalışmalıdır. Sermayenin (her biri kendi alt-türlerine ayrılan) üç temel tür halinde, iktisadî sermaye, kültürel sermaye ve toplumsal sermaye şeklinde sunulduğunu gösterdim (1986g). Bu üç türe, simgesel sermayeyi de eklemek gerekir. Simgesel sermaye, bu türlerden herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçimdir. Söz konusu kategoriler, ilgili sermayenin özgül mantığını kabul eder -ya da şöyle diyelim- bu sermayeye sahip olmanın ve birikiminin keyfiliğini yanlış bir biçimde tanır.[5] İktisadî sermaye nosyonu üzerinde durmayacağım. Kültürel sermayenin özelliklerini çözümlemiştim, aslında somutlaşmış, nesneleşmiş ve kurumlaşmış olmak üzere üç biçim halinde varolan bu nosyonu, çeşitliliğini tam olarak yansıtmak için, *bilgi sermayesi* diye adlandırmak gerekir.[6] Toplumsal sermaye, bir bireyin ya da bir grubun, kalıcı bir ilişkiler ağına, az çok kurumlaşmış karşılıklı tanıma ve tanınmalara sahip olması sayesinde elde ettiği gerçek ya da potansiyel kaynakların toplamıdır, yani böylesi bir ağın harekete geçirmeye olanak sağladığı sermaye ve güçlerin toplamıdır. Farklılaşmış toplumların yapısı ve dinamiği açıklanmak isteniyorsa, sermayenin çeşitli biçimler alabileceğini kabul etmek gerekir. Örneğin, İsveç gibi demokratik yaşlı uluslarda ya da Sovyet tipi toplumlarda toplumsal mekânın biçimini anlamak için, siyasal sermayenin oluşturduğu özel toplumsal sermaye türü hesaba katılmalıdır: Bu sermaye, ortak kaynakları (ilk

5 Simgesel sermaye nosyonu, Bourdieu'nün geliştirdiği nosyonların en karmaşık olanlarından biridir ve bütün eserleri bu sermayenin çeşitli biçimlerinin ve sonuçlarının keşfedilmesine yönelik bir arayış olarak okunabilir (bkz. 1972a, s. 227-243; 1980f, s. 191-207; 1987c; 1989d, 5. bölüm).

6 *Sociologie et Sociétés*'nin (Ekim 1989) kültürel sermayeye ayrılmış özel sayısına bakınız.

örnekte sendikalar, ikinci örnekte Komünist Parti aracılığıyla) kendine mâl ederek, iktisadî sermaye gibi, diğer toplumsal alanlarda da ayrıcalık ve kâr üretme kapasitesine sahiptir.

Ortodoks iktisat, pratiklerin, mekanik nedenlerden ya da faydayı azamiye çıkarmaya yönelik bilinçli bir niyetten başka ilkeleri olabileceği, yine de içkin bir iktisadî mantığa itaat edebilecekleri gerçeğini görmez: Pratiklerin, iktisadî mantığa indirgenemeyecek bir iktisatları, bir mantıkları vardır; çünkü pratiklerin iktisadı, büyük bir işlev ve amaç çeşitliliğine başvurularak tanımlanabilir. Davranış biçimleri evrenini, mekanik tepkiye ya da isteğe bağlı eyleme indirgemek, akılcı bir amacın, hatta bilinçli bir hesabın ürünü olmadan makûl olabilen pratikleri aydınlatmayı olanaksız kılmaktır.

▪ *Alan ve sermaye kavramlarını açıklığa kavuşturdunuz. Eyleyicileri, yıkma ya da muhafaza etme yönünde herhangi bir stratejiyi benimsemeye ya da deyim yerindeyse kayıtsız kalmaya ya da oyundan çıkmaya "iten" mekanizmaya işaret ederek bu ikisinin arasında bir köprü oluşturan üçüncü bir temel kategori var:* Habitus nosyonu.[7] *Bu, görünürde iktisadî olan sermaye, piyasa, çıkar vb. nosyonların yeniden eklemlenmesine olanak sağlıyor ve böylece iktisadınkinden çok farklı bir eylem modeli çıkarıyor ortaya.*

• Habitus kavramının anlamını ve işlevini o kadar çok anlattım ki, kavramı çok da açıklığa kavuşturmadan basitleştire-

7 Habitus kavramının geliştirilmesinin çeşitli evreleri için bkz. 1967a, 1967b, 1971d, 1972a, 1980j. Bu kavramın tarihinin ve işlevlerinin yoğun bir özeti için bkz. 1979a, III. Bölüm, 1986g ve 1985e. Bir kez daha belirtelim ki, kavramın hedeflerini ve anlamını doğru kavramak için, Bourdieu'nün nasıl kullandığını, somut ampirik araştırmalarda kavrama ne şekilde ve hangi *analitik etkiyle* başvurduğunu görmek gerekir.

rek kendimi tekrar edeceğim endişesiyle bu konuya dönmekte tereddüt ediyorum... Burada sadece, bu nosyonun temel işlevinin -iktisatçıların çoğu (söylemeden ya da bilmeden) vazgeçmiş olsa da- özellikle *Rational Action Theory*'nin [Rasyonel Eylem Kuramı] günümüz zevkine uyarladığı akılcı eyleyici olarak *homo economicus* teorisinin temsil ettiği entelektüalist (ve entellektüel-merkezli) eylem felsefesinden kopuşa işaret etmek olduğunu söylemek istiyorum. Pratik duygusunun, toplumsal olarak oluşturulmuş bir oyun duygusunun ürünü olarak pratiğe ilişkin bir teori ortaya atmamın nedeni, pratiğin gerçek mantığını (pratiğin özelliği, mantığı ilke edinmeden, "mantıklı" olmak -ritüel gibi görünürde en mantıksız olanını düşünüyorum- bir mantığa sahip olmak olduğundan, bu ifadede aslında fazla kelime kullanımı söz konusudur) açıklama isteğimdir. Başlangıçta ritüeller, eş tercihleri, gündelik iktisadî davranışlar gibi en mütevazı biçimleriyle pratikleri açıklamaya çalışıyor, bir yanda eylemi eyleyicisiz, mekanik bir tepki olarak gören nesnelcilik, öte yanda eylemi bilinçli bir niyetin kararlı bir şekilde yerine getirilmesi, kendi amaçlarını belirleyen ve akılcı hesapla faydayı azamiye çıkartan bir bilincin özgür projesi olarak tanımlayan öznelcilik olmak üzere iki tuzağa düşmemeye gayret ediyorum.

Ama, her şeyden önce bilimsel bir duruşa (deyim yerindeyse bilimsel bir habitusa), yani pratiği özgül, özellikle zamansal "mantığı" içinde anlamanın ve inşa etmenin belirli bir tarzına işaret ettiğini söylemem gereken habitus nosyonunun bir işlevi de, aynı derecede zararlı, ama kuşkusuz çok daha zor aşılır bir karşıtlıktan kopuşu sağlamasıdır: Pratik olarak pratiğin teorisi, ampirizme karşı, bilgi nesnelerinin edilgin bir biçimde kaydedilmiş değil, inşa edilmiş olduğunu ortaya koyar; entelektüalist idealizme karşıysa, bu inşanın ilkesinin, aşkın bir özneye has evrensel kategoriler ve *a priori* biçimler sistemi değil, habitusun oluşturduğu

tarihsel aşkınlık olduğunu, toplumsal olarak inşa edilmiş, pratikle edinilmiş ve sürekli olarak pratik işlevlere yönlendirilmiş, yapılanmış ve yapılandırıcı yatkınlıklar sistemi olduğunu hatırlatır. Habitus nosyonu, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inde önerdiği programı izleyerek, ister naif ister akademik olsun her tür bilginin bir inşa faaliyeti gerektirdiği düşüncesini idealizme bırakmayan bir materyalist bilgi teorisini mümkün kılmayı hedefler: Ayrıca habitus, bu faaliyetin, katıksız anlamda zihinsel bir faaliyetle hiç ilgisi olmadığına işaret eder. Düşüncenin, bilincin, bilginin sıradan nosyonlarının tam olarak görmemizi engellediği bir inşa, hatta pratik düşünümsellik etkinliğinin söz konusu olduğunu gösterir. Benden önce bu eski kavramı ya da etos [*èthos*] gibi, *hexis* gibi benzerlerini kullananların hepsi, sanırım (kesin olarak bilemem) bana yakın bir teorik niyetle, yani hem eyleyiciyi feda etmeden özne felsefesinden kaçınmak, hem de yapının eyleyici üzerinde ve onun aracılığıyla yarattığı etkileri hesaba katmaktan vazgeçmeden yapı felsefesinden kaçınmak niyetiyle hareket etmişlerdi. Ama paradoks şu: Yorumcuların çoğu, benim nosyonu kullanma şeklim ile benden önceki kullanımları arasındaki temel farkı hiç görmüyorlar -özellikle "alışkanlık" [*habitude*] dememek için "habitus" dedim: Yani en güçlü anlamıyla pratik hâkimiyet, *sanat* gibi, özellikle *ars inveniendi* gibi yatkınlıklar sisteminde kayıtlı -yaratıcı demiyorum ama üretici- kapasite. Kısacası, onlar *mekanist düşünceye karşı* inşa edilmiş bir nosyonun mekanist bir tasarımını ortaya koyuyorlar.

▪ *Bazı yazarlar (örneğin Victor Kestenbaum, 1977 ve James Ostrow, 1990) sizin düşünceniz ile Amerikan pragmatizm geleneği, özellikle Dewey arasında paralellik kurdular. Bu paralellik size bir şey ifade ediyor mu?*

• Bu incelemeleri biliyorum ve bunlar yakın zamanda beni, hakkında çok kısmî ve yüzeysel bir bilgiye sahip olduğum Dewey felsefesine daha yakından bakmaya yöneltti. Gerçekten de bağlantılar ya da yakınlıklar tartışılmaz ve bunların dayandığı temeli anladığımı sanıyorum: (Wittgenstein, Heidegger ya da Merleau-Ponty gibi istisnalar dışında) Avrupa felsefelerinin derin entelektüalizmine tepki gösterme çabam, farkında olmadan beni Avrupa "derinlik" ve karanlık geleneğinin uzak durduğu düşüncelere taşıdı. Burada bütün ortak noktaları ve bütün farkları anlatamam, ama habitus ve pratik duygusu kuramının, tekrar eden ve mekanik alışkanlık olarak değil, dünyayla etkin ve yaratıcı ilişki olarak *habit* [alışkanlık] nosyonuna merkezî bir yer veren ve Kartezyen düşünce sonrası felsefelerin neredeyse hepsinin üzerine kurulu oldukları özne ile nesne, içerisi ile dışarısı, maddî ile ruhsal, bireysel ile toplumsal gibi kavramsal düalizmleri reddeden Dewey'nunki gibi kuramlarla birçok benzerlik taşıdığını söyleyebilirim.[8]

• Böyle bir toplumsal eylem anlayışı, sizi "akılcı eylem kuramı" ya da "akılcı tercih" kuramı diye anılan ve son yıl-

8 Dewey *Art as Experience*'da şöyle der (1958, s. 104): "Dünyayla alışverişlerimizde oluşan alışkanlıklar [*habits*] yoluyla dünyaya yerleşiriz; dünya bizim barınağımız olur ve barınak deneyimlerimizin her birinin parçasıdır." "Siperde bekleyen, her an el altında olan ve kendisine sunulan her şeyle kaynaşan etkin ilke" olarak "zihin" [*mind*] tanımı Bourdieu'nün habitus tanımına çok yakındır. Birkaç yıldır *habit* kavramına ilginin arttığını görüyoruz; örneğin Perinbanayagam (1985), Camic (1986), Baldwin (1988) ve Connerton (1989, özellikle s. 22-30, 84-95 ve III. Bölüm); bunun bir nedeni, Amerikan sosyal bilimine hâkim olan (Collins, 1981, s. 985) "akılcı bilgi ve karar alma modellerine" karşı tepkidir. Dewey ve Mead, *habit* kavramı üzerine kurulu bir eylem sosyolojisini çok önceden tanımladıkları için sık sık "yeniden keşfedilen" yazarlardır; Merleau-Ponty'nin dünya ile özne arasında nesnellik-öncesi, ereksel olmayan temasın bedenselliği üzerine çalışmalarının anlamı Ostrow ve Schmidt (1985, özellikle III. ve IV. Bölüm) tarafından gösterilmiştir.

larda giderek yaygınlaşan o çok heterojen akımın tam karşı kutbuna yerleştiriyor.

• Marx'ın Hegel için söylediği gibi "mantığın şeylerini şeylerin mantığı sanmak"tan ibaret olan skolastik yanılgının, *logos* ve mantık profesyonellerinin sıradan hatasının tipik örneği olan akılcı eylem kuramı, eyleyicinin toplumsal olarak kurulmuş pratik duygusunun yerine, pratiği düşünen bilginin zihnini koyar. Bu kuramın tasarladığı şekliyle aktör, bilen öznenin harekete geçen eyleyiciye hayalî olarak yansıtılmasından başka bir şey değildir: Eylemde bulunan eylem kişisinin bedeni üstünde, pratiğini mantıklı bir şekilde düşünen düşünür kafası taşıyan bir canavardır o. Akılcı eylem kuramı, hem belirlenmemiş hem de yerine bir başkasının geçebileceği tarihsiz bir eyleyicinin "akılcı karşılıklarından" başka bir şey tanımaz. Bu hayalî antropoloji, gerek iktisadî gerek başka tür eylemleri, her tür iktisadî ve toplumsal koşullanmadan bağımsız bir aktörün bilinçli tercihi üzerinde kurmaya çalışır. Bu dar "rasyonalite" anlayışı eyleyicilerin bireysel ve kolektif tarihlerini yok sayar, oysa eyleyicilerde bulunan tercih yapıları, bu tarihler aracılığıyla, onları üreten ve onların da yeniden üretme eğilimi gösterdikleri nesnel yapılarla karmaşık bir zamansal diyalektik içinde oluşmuştur.

▪ *Bazı yorumcuların tarihin inkârını hedefleyen bir felsefenin kilit taşı olarak gördükleri habitus kavramının işlevlerinden biri de, iktisadî eyleyicinin tarihselliğini, isteklerinin ve tercihlerinin tarihsel oluşunu hatırlatmaktır.*

• İnsan eylemleri, uyaranlara anında verilen karşılıklar değildir ve bir kişinin bir başkasına en küçük "tepkisi" bile,

bu iki kişinin ve aralarındaki bağıntının tarihiyle yüklüdür. Kendimi daha iyi ifade etmek için, Erich Auerbach'ın* *Mimesis*'indeki "Kahverengi Çorap" başlıklı bölüme değineceğim: Burada Auerbach, *Deniz Feneri*'nden bir pasajdan ve dış dünyanın küçücük bir olayının Bayan Ramsay'in bilincinde yarattığı temsillerden, daha doğrusu çağrışımlardan söz eder. Bir çıkış noktasından başka bir şey olmayan bu olay -bir çorabın denenmesi- tamamen tesadüfî olmasa bile, ancak şimdiki zamana doğrudan bağlı olmayan tepkiler uyandırmasıyla anlamlıdır. Bu örnek şunu gösterir: Uyaranları (tesadüfen işitilen bir söz, bir olay, bir fiyat vs.) bilmek, yarattıkları çağrışımlardan ve yankılardan bir şey anlamak için yeterli değildir -meğer ki onları seçen, inşa eden ve kendisinin de dolu olduğu tarihle bir anlamda onları şişiren habitus hakkında bir fikir sahibi olunsun.

- ***Bu, (özellikle iktisadî) pratiklerin ancak ilkelerini oluşturan habitusların iktisadî ve toplumsal üretim ve gerçekleşme koşullarını bilerek gerçekten anlaşılabilecekleri anlamına geliyor.***

- Akılcı eylem kuramı, iktisadın içkin yasasını, yeterli pratiklerin, evrensel ve evrensel olarak gerçekleştirilmiş normuna dönüştürerek, şu gerçeği unutmakta ve gizlemektedir: Cezayir hakkındaki çalışmalarımda gösterdiğim gibi, uyarlanmış bir iktisadî pratiğin ürünü olan "akılcı", daha doğrusu *makûl* habitus, belli olasılık koşulları, özellikle *ik-*

(*) Alman edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni, eğitimci Erich Auerbach (1892-1957), romanın ortaya çıkışını incelediği *Mimesis* adlı eserinde, Dante, Shakespeare, Cervantes gibi yazarlarla başlayıp Marcel Proust ve Virginia Woolf'la sona eren bir çizgide, edebiyat eserlerinde değişen gerçeklik kavrayışını araştırır - ç.n.

tisadî koşullar var olmadıkça oluşup gelişemez. Biçimsel olarak herkese sunulan "potansiyel fırsatları" algılamak ve kullanmak için gerekli asgarî iktisadî ve kültürel sermaye mülkiyetiyle tanımlanan tikel bir iktisadî ve toplumsal koşulun ürünü olan akılcı davranış, habitusun, kendisine *a priori* atfettiği bir olasılıktır. Soyut "aktör"e yüklenen bütün yeterlik ve yatkınlıklar -fırsatı kestirme ve kullanma sanatı, pratik bir tümdengelim biçimiyle öngörme ve muhtemel olana karşı mümkün olan üzerine ölçülü bir risk pahasına bahse girme yeteneği, yatırım eğilimi, iktisadî bilgiye erişim vb.- ancak iyi tanımlanmış belli iktisadî ve toplumsal koşullarda edinilebilir; aslında, bunların hepsi, belli bir iktisat içinde ve üzerinde sahip olunan iktidarın türevidir.[9] Akılcı tercih kuramı, önceden oluşmuş evrensel bir çıkarın varlığını öngereklilik olarak kabul ettiğinden, farklı çıkar biçimlerinin toplumsal olarak doğuşu sorunundan habersizdir.

Üstelik, habitus teorisi, akılcı seçim teorisinin, antropolojik olarak yanlış olmakla birlikte neden ampirik temellere sahipmiş gibi göründüğünü de açıklar. Eylemi, açıkça ortaya konmuş hedeflere yönelik bilinçli girişimle belirlenmiş olarak tasavvur eden bireyselci erekselcilik, "sağlam temelli bir yanılsamadır": Habitusun, alanda kayıtlı gerekliliklere ve olasılıklara önceden ayarlanmasını içeren oyun duygusu, kendisini başarılı bir geleceği hedefliyormuş görünümü altında sunar. Benzer şekilde, aynı sınıfa ait habitusların yapısal yakınlığı, -bırakın herhangi bir "komplo" biçimini- her tür ortak niyetin, her tür ortak bilincin dışında nesnel olarak düzenlenen ve aynı noktada birleşen pratikler üretebilir (örneğin tahakküm

9 Bourdieu, *Algérie 60*'da Cezayirli alt-proletaryanın, akılcılaşmış (kapitalist) bir iktisadın gerektirdiği "akılcı habitus"u, özellikle geleceğe yönelik gerekli zamansal yatkınlıkları geliştiremediklerini gösterir. "Meslekî varoluşları tümüyle" sürekli güvensizliğin ve aşırı (bu durumda geçmişte köylü toplumunun sağladığı yardım ve desteklerin kaybolmasıyla daha da kötüleşen) mahrumiyetin dayattığı "keyfiyetin yönetiminde olduğu" sürece bu olanaksızdır.

edenlerin oluşturduğu ve nesnel düzeneklerin yardımıyla, toplumsal yapının yeniden üretilmesini sağlayan yeniden üretim stratejileri sistemi böyledir). Böylece, toplumsal dünyada görülen, akılcı eylem teorisine (*free rider* [bedavacı] gibi) aşılamaz ikilemler getiren toplu tepki ya da eylem biçimleri gibi yarı-ereksel fenomenlerin çoğunu açıklar (1980f, s. 98).

Akılcı eylem teorisinin şu ya da bu değişkesinin savunucularının çabaları, bana Kopernik'ten sonra Ptolemeus'çu paradigmayı kurtarmaya çalışan Tycho Brahé'yi hatırlatır. Bazen eylemi (piyasanın sınırlamaları gibi) nedenlerin doğrudan etkisiyle anlatan bir mekanizmayı, bazen de katıksız haliyle, kusursuz bir iradeyi yöneten katıksız bir zekânın seçiminden başka bir şey kabul etmek istemeyen ya da ılımlı biçimlerinde, zorlama altında seçimle, "sınırlı akılcılığa" [*bounded rationality*], akıldışı aklîliğe, "irade zayıflığına" vb. yer ayıran bir erekselciliği sırasıyla, bir sayfadan diğerine, bağdaştırdıklarını görmek eğlenceli. Ama bu savunulamaz paradigmanın talihsiz kahramanı, *Ulysse ve Deniz Kızları*'nda Sartre'cı kötü niyet ve yemin çözümlemelerini -aynı sonuçları üreten aynı nedenleri- yeniden ele alan Jon Elster'dır (1984b).[10]

▪ ***Ama habitus kavramı, aynı zamanda birey ile toplum, metodolojik bireycilik ile "kolektivizm" ya da "holizm" seçeneklerinden birini seçme zorunluluğundan bizi kurtarma işlevine de sahip değil mi?***

Habitustan söz etmek, bireysel olanın, hatta kişisel, öznel olanın dahi toplumsal, kolektif olduğunu ortaya koymaktır. Habitus, toplumsallaşmış bir öznelliktir. Örneğin Herbert

10 Bu açıdan Sartre fenomenolojisine ve Elster'in akılcı seçim teorisine dair derinlemesine bir eleştirisi için bkz. 1980f, s. 71-86.

Simon'dan ve onun "sınırlı akılcılığından" işte burada ayrılıyorum. Aklîlik, yalnızca elde edilebilir bilgi sınırlı olduğundan ve insan zihni de yaradılışı gereği sınırlı olduğundan, özellikle eylemin aciliyeti içinde tüm durumları düşünme olanaklarına sahip olmadığından değil, aynı zamanda insan zihni *toplumsal olarak* sınırlı olduğu, toplumsal olarak yapılandığı, Marx'ın dediği gibi "beyninin sınırlarına", yani yetişmesine borçlu olduğu kategoriler sisteminin sınırlarına ister istemez hapsolduğu için -bu durumun bilincine varması hariç- sınırlıdır. (Marx'ı hiçbir zaman günümüzde, yani toplumsal dünyanın tüm kötülüklerinin günah keçisi sayıldığı bir zamanda olduğu kadar çok anmadığımı fark ediyorum; bu, kuşkusuz, Marksist ortodoksinin Weber'i dışlamaya çalıştığı bir dönemde beni Weber'den alıntı yapmaya götüren dik kafalılığımın bir tezahürü...)

Sosyal bilimin has nesnesi, ne tüm "metodolojik bireyciler" tarafından naif bir biçimde temel gerçeklik olarak kutsanan o *ens realissimum* [en gerçek varlık] olan bireydir, ne somut bireyler kümesi olarak gruplardır; tarihsel eylemin iki gerçekleşmesi arasındaki ilişkidir. Yani, toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri olan habituslar ile toplumsal olanın fiziksel nesnelerin yarı-gerçekliğine sahip olan mekanizmalarda ya da şeylerde kurulmasının ürünü olan, nesnel ilişki sistemleri olan alanlar arasındaki karanlık ikili ilişkidir. Elbette, bu ilişkiden doğan her şeydir, yani algılanan ve takdir edilen gerçeklikler şeklinde kendini gösteren alanlar, toplumsal temsiller ve pratiklerdir.

- ***Habitus ile alan arasındaki "karanlık ikili ilişki"den neyi kastettiğinizi ve bunun nasıl işlediğini anlatabilir misiniz?***

• Habitus ile alan arasındaki ilişki, öncelikle bir koşullama ilişkisidir: Alan, habitusu yapılandırır. Habitus, bir alanın ya da kesişen bir dizi alanın (alanlar arasındaki kesişmenin veya kopukluğun boyutu, bölünmüş, hatta parçalanmış habituslar yaratabilir) içkin zorunluluğunun somutlaşmasının ürünüdür. Öte yandan bu, bir bilgi ya da bilişsel inşa ilişkisidir: Habitus, enerji yatırmaya değecek, mânâ ve değer taşıyan, anlamlı dünya olarak alanın kurulmasına katkıda bulunur. Buradan iki sonuç çıkarabiliriz: İlk olarak, bilgi ilişkisi, ondan önce gelen ve habitusun yapılarını şekillendiren koşullama ilişkisine bağlıdır; ikinci olarak, sosyal bilim, zorunlu olarak "bir bilginin bilgisidir" ve alanın birincil deneyiminin, sosyolojik olarak temellendirilmiş bir fenomenolojisine yer açmak zorundadır.

İnsanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, dünyayı belli bir dünya olarak var eden şeydir: Pascal'ın dediği gibi, "dünya beni içeriyor, ama ben onu anlıyorum".* Şu halde toplumsal gerçeklik iki kez varolur: Şeylerde ve beyinlerde, alanlarda ve habituslarda, eyleyicilerin içinde ve dışında. Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar. Kendimi ifade etmek için Pascal'ın sözü üzerinde daha uzun durabilirim: Dünya beni içeriyor, ama *tam da* beni içerdiği için onu anlıyorum; beni ürettiği için, ona ilişkin kullandığım kategorileri ürettiği için, bana *apaçık* görünüyor. Tarih, habitus ile alan arasındaki ilişkide, kendi kendisiyle ilişkiye girer: Heidegger ve Merleau-Ponty'nin öne sürdüğü gibi bu, (araştırmanın nesnelci evresinde -1980d, s. 6- basit bir şey olarak inşa edilmesi gerekse de, asla öyle

(*) İki yerde de kullanılan fiil, hem içermek hem anlamak anlamına gelen *comprendre*'dır; dolayısıyla cümle tersine çevrilerek "dünya beni anlıyor, ama ben onu içeriyorum" şeklinde okunabilir - ç.n.

olmayan) toplumsal dünya ile (ne bir özne, ne bir bilinç, ne de bir rolün basit bir oyuncusu ya da bir yapının ya da bir işlevin gerçekleşmesi olan) eyleyiciyi birleştiren gerçek bir ontolojik suç ortaklığıdır. Bu pratik bilgi ilişkisi, özne ile nesne arasında bilgi ilişkisi olarak kurulmaz ve bir sorun olarak ortaya konmaz. Habitus, somutlaşmış, bedene dönüşmüş olan toplumsallık olduğuna göre, içinde bulunduğu, doğrudan anlam ve çıkarla dolu olarak algıladığı alanda "evindedir". Sağladığı pratik bilgi, Aristotelesçi *phronesis*'le* ya da daha iyisi, Platon'un *Menon*'da bahsettiği *orthe doxa*'yla** tanımlanabilir: Nasıl ki "doğru kanı" bir şekilde, nedenini niçinini bilmeden "gerçeğe denk düşerse", yatkınlıklar ile konum, oyun duygusu ile oyun arasındaki çakışma da eyleyiciyi, yapması gereken şeyi, açıkça bir hedef olarak ortaya koymadan, hesap ve bilincin ötesinde, söylem ve temsilin ötesinde yapmaya götürür.

▪ ***Ama bu çözümlemenin, sizi strateji dilini kullanmaktan vazgeçirmesi gerekmez mi?***

• Aslında habitusun oyun duygusu olarak öne sürdüğü stratejiler, açık ve bilinçli bir *projede* ortaya konmak şöyle dursun, Husserl'in *Ideen*'de tanımladığı *protension**** tarzında, şimdiki zamanda dolaysız verili olan "nesnel potansiyelleri" hedefler. Sizin sorduğunuz gibi, bu durumda stratejiden bahsedilip bahsedilemeyeceği sorulabilir. Kelime-

(*) Antikçağ Yunan felsefesinde doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yeteneği, sağduyu - ç.n.

(**) Doğru kanı. Platon'a göre öğrenmek, aslında anımsamaktır. *Menon*'da, doğru olanın sanki bir düşteymiş gibi belirmesinden söz eder - ç.n.

(***) Zaman içinde niceliği olmak. *Protensiv*, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde mekân içinde niceliği olan anlamında kullandığı *extensive* karşılığında kullanılmıştır - ç.n.

nin, Descartes'tan Sartre'a kadar Batı felsefesine egemen olmuş ve günümüzde akılcı eylem teorisi gibi, entelektüellerin "spiritüalist itibar arayışlarına" uygun düşen bir teoriyle yeni bir çıkış yaşayan entelektüalist ve öznelci gelenekle çok kuvvetli bir bağı vardır. Her şeye rağmen bu, kelimeyi tamamen başka bir teorik niyetle, yani toplumsal eyleyicilerin hiç durmadan, pratikte ve pratik olarak inşa ettikleri ve habitus ile alanın özel konjonktürü arasındaki karşılaşmada tanımlanan, nesnel şekilde yönlendirilmiş eylem hatlarını tanımlamak amacıyla kullanmamak için bir neden değildir. (Bu da, stratejilerin bilinçliliği ya da bilinçsizliği, dolayısıyla eyleyicilerin iyi niyeti ya da art niyetliliği gibi küçük burjuva ahlakçılığını pek ilgilendiren bir soruyu anlamsız kılar...) (1990f, s. 37).

Paradoksal bir biçimde, çoğu zaman, habitusun gerçekliğini inkâr etmeye ya da kavramın bilimsel yararını reddetmeye yönelten şey, (özellikle iktisadî) alan ile habitus arasındaki bu doğrudan uyumun çoğunlukla gerçekleşmiş olmasıdır. Olası bir eleştiriye tüm gücünü vermek için, habitus teorisinin, uyutucu özelliğiyle,* açıklama kolaylıklarını üst üste yığmaya ve *ad hoc* açıklamaya neden olabileceği söylenebilir. (Neden küçük burjuva seçimler yapıyor? Çünkü küçük burjuva bir habitusu var!) Kavramı kullananlardan bazılarının bu tehlikelerden birine ya da ikisine birden düştüklerini inkâr etmiyorsam da, beni eleştirenlere, eserlerimde bunlardan bir tane bile bulamayacakları konusunda meydan okuma riskini göze alıyorum. Üstelik bunun nedeni, tehlikenin her zaman farkında olmam değildir yalnızca. Aslında habitus, ürünü olduğu nesnel koşullara benzer ya da özdeş koşullarla her karşılaştığında, hiçbir bilinçli ya da

(*) Bourdieu burada edebî bir anıştırma yaparak, Molière'in "Afyon neden yutulur? Çünkü uyutucu özelliği vardır" sözünü kullanmaktadır. Bu ifade, sadece söze dayanan açıklamaların gülünçlüğünü göstermek için kullanılır - ç.n.

niyete dayalı uyum çabası olmadan kusursuz bir biçimde uyum sağlar ve habitusun etkisinin alanın etkisiyle bir anlamda arttığı söylenebilir. Bu durumda nosyon, en azından eylemin "makûl" niteliğinin dayatır gözüktüğü akılcı eylem terimleriyle yapılan yorumu saf dışı etmekle beraber, daha az vazgeçilmez gibi görünebilir.

Habitus, toplumsal eyleyicilerin, tam anlamıyla akılcı olmadan, yani davranışlarını sahip oldukları araçların verimliliğini azamiye çıkartacak şekilde düzenlemeden ya da daha basiti, hesap yapmadan, hedeflerini açıkça ortaya koymadan ve bunlara ulaşmak için sahip oldukları araçları açıkça birleştirmeden, kısacası, planlar, tasarılar yapmadan, *makûl* olduklarını, deli olmadıklarını, ("olanaklarının üzerinde" bir alışveriş yapanlar için kullanılan "çılgınlık yaptı" anlamında) çılgınlıklar yapmadıklarını açıklamak için varsaymak gereken şeydir: Toplumsal eyleyiciler, bizim kendiliğinden inanmaya eğilim göstereceğimizden daha az tuhaf ya da ölçüsüzdürler ve bunun nedeni, tam da, kendilerine sunulan nesnel şansları uzun ve karmaşık bir şartlanma sürecinin sonucunda içselleştirmeleri ve şimdiki zamanın yüzeyinde, kendini "yapılacak" ya da "söylenecek" diye kasıtsızca dayatan (ve geriye dönüp bakıldığında yapılabilecek ya da söylenebilecek "tek" şey olarak görünecek olan) şeyleri sezdiren pratik öngörülerle, kendilerine uyan ve ("bize göre değil"in karşıtı olarak) kendilerinin de uyduğu geleceği görebilmeleridir. Öznel beklentilerin ve nesnel şansların diyalektiği, toplumsal dünyanın her yerinde işbaşındadır ve çoğu zaman, birincilerin ikincilere göre ayarlanmasını sağlama eğilimi gösterir.[11]

---

11 Nesnel şansların, öznel beklentiler şeklinde içselleştirilmesi, Bourdieu'nün, bilimde ya da siyasette, gerek okul, gerek emek piyasası, gerekse evlilik piyasasındaki toplumsal stratejiler hakkında önerdiği çözümlemede kilit rol oynar (bkz. 1972d, 1974a, 1977e, 1980f).

Ancak, habitus ve onun kendi ataleti olan *histeresiz** devreye sokulmazsa davranışların anlaşılamaz hale geldiği, uymama durumları vardır: Cezayir'de gözlemleyebildiğim, kendilerini "kapitalizm-öncesi" habituslarla, "kapitalist bir evren"e atılmış bulan insanlar aklıma geliyor. Ayrıca, devrimci türden tarihsel durumlarda nesnel yapılardaki değişim öyle hızlı olur ki, zihinsel dünyaları bu yapılar tarafından şekillendirilmiş olan eyleyiciler kendilerini birdenbire geri kalmış bulurlar, deyim yerindeyse, zamana aykırı ve anlamsızca davranırlar, çoğu zaman yaşlı insanlar için pek yerinde söylendiği gibi zamanı geçmiş bir şekilde ya da Don Kişot gibi düşünürler, bir tür boşlukta kalırlar. Kısacası, grupları oluşturan eyleyicilerin, kendi üretimlerinin iktisadî ve toplumsal koşullarında hayatta kalabilecek, dayanıklı yatkınlıklarla donanmış olmasına -başka nedenlerin yanı sıra- borçlu olunan, grupların varlıklarını devam ettirme eğilimleri, uyum sağlamanın olduğu kadar uyumsuzluğun, isyanın olduğu kadar tevekkülün de ilkesi olabilir. Habitusun nesnel koşullara önceden uyarlanması (kuşkusuz en sık rastlanan) tikel bir örnekten başka bir şey değildir ve ancak habitusun ve işleyiş koşullarının özdeş ya da benzeşimsel [*homothétique*] olduğu uç örneklerde tam olarak geçerli olan, neredeyse kusursuz bir yarı-döngüsel yeniden üretim modelini bilinçdışı bir şekilde evrenselleştirmekten kaçınmak gerekir.

▪ ***Habitus üretici ve birleştirici bir ilke...***

• Habitus kavramından feragat edilememesinin başka bir nedeni de, neo-marjinalist iktisadı bunaltan, yatkınlıkların, zevklerin, tercihlerin direncini saptamaya ve açıklamaya

(*) *Hystérésis*: Gecikme. Fiziksel bir eyleme maruz kalmış cisimlerin hareketinde sonucun nedene göre gecikmesi. - ç.n.

olanak sağlamasıdır. (Birçok iktisatçı, harcamaların yapısının ve düzeyinin kısa dönemli gelir değişkenliğinden etkilenmediğini ve tüketim harcamalarının, önceki tüketim örüntülerine bağlı olmalarından dolayı, güçlü bir ataletin etkisi altında olduğunu saptamıştır.) Ayrıca habitus kavramı, bazen evlenme ve doğum oranlarında olduğu gibi aynı bilim tarafından, bazen de, yükselmekte olan küçük burjuvazinin yüksek tasarruf eğilimi, dili aşırı düzeltme veya düşük doğurganlık oranı gibi (pratiğin çok farklı boyutlarını biraz dağınıkça sayıyorum) farklı bilimler tarafından ayrı ayrı incelenen pratikleri *birleştirici şekilde* anlama ve *inşa etme* olanağını sağlar.

Kısacası, habitus teorisinin tek üstünlüğü, akılcı eylem teorisinin tam anlamıyla yok ettiği pratiklerin (özellikle iktisadî pratiklerin) gerçek mantığını daha iyi açıklama yeterliliğine sahip olması değildir (beni affedin, savunmak zorundayım). Aynı zamanda ampirik olarak defalarca (hem de yalnızca benim araştırmalarımla değil) doğrulanmış bilimsel varsayımların matrisidir.

▪ ***Habitus teorisi, bazen öne sürüldüğü gibi, olası eylem kipliği olarak stratejik seçimi ve düşünerek karar vermeyi saf dışı mı bırakıyor?***

• Kesinlikle hayır. Habitus ile alan arasındaki dolaysız uyum, en sık görüleni olsa bile, olası eylem biçimlerinden sadece bir tanesi: Leibniz "eylemlerimizin dörtte üçünde ampiriğiz" diyordu -ampirik derken pratiği kastediyordu. Habitusun ima ettiği yönelimlere, habitusun kendi mantığıyla gerçekleştirdiği işlemleri bilinçli bir düzeye taşıma eğilimi gösteren stratejik maliyet ve fayda hesapları eşlik edebilir. Üstelik, nesnel yapılar ile öznel yapılar arasındaki olağan

uyumun birdenbire kesintiye uğradığı kriz dönemleri, akılcı seçimin, en azından akılcı olma araçlarına sahip olan eyleyiciler arasında önde geldiği bir koşullar sınıfı oluşturur.

- *Habitusun dolayım kavramı olarak devreye sokulması, bizi yapısalcılığın "demir kafesi"nden gerçekten kurtarıyor mu? Okurlarınızın çoğu için nosyon hâlâ belirlenimci görünüyor: "Eyleyicileri, önceden kestirilemeyen ve her zaman değişen durumlarla başa çıkabilir hale getiren, strateji üretici ilke" olarak habitus, dünyanın nesnel yapılarının bedende somutlaşmasından kaynaklanıyorsa, düzenlediği doğaçlamanın kendisi bu yapılarla düzenleniyorsa, icat ve eylem unsuru nereden geliyor?*[12]

- Bu soruya cevap vermeden önce, kendinize şu soruyu sormanızı isterim: Neden bu nosyon, çok sıradan bir anlamda (toplumsal varlıkların en azından kısmen, toplumsal

12 Habitus kavramı da, Bourdieu'nün İngilizce'deki yorumcuları ve eleştirmenleri tarafından farklı şekillerde anılır. Gartman (1989), Giroux (1982) ve Jenkins (1989) için habitus, belirlenimciliği zayıflatır gibi görünerek pekiştirir. Giroux (1983, s. 90) şöyle der: "Tanımı ve kullanımı, ne değişime ne çıkışa hiç yer bırakmayan kavramsal bir boyunduruk oluşturur. Böylece habitus kavramı, her tür toplumsal değişim olasılığını boğar ve bir tür yönetim ideolojisine indirgenir". Tersine Harker (1984), Miller ve Branson (1987, s. 217-128), Thapan (1988), Schiltz (1982, s. 729), Harker ve diğerleri, (1990, s. 10-12) ve Sulkunen (1982) için toplumsal eyleme oyun, yaratıcılık ve öngörülemezlik dozu katan bir dolayım kavramıdır. Fox (1985, s. 199) bu yorumu şöyle ifade eder: "Habitus, toplumsal hayatı ve kültürel anlamı sürekli gelişme halindeki bir pratik olarak tanımlar, bu bakımdan sürekli dönüşüm sürecinde olan kültür kavrayışına yakındır." Sahlins (1985, s. 29, 51, 53), DiMaggio ve Powell (1991) ve Calhoun (1982, s. 232-233) için, bu kavramda iki boyut da vardır. Ansart'a göre (1990, s. 40), Bourdieu'nün, etkin bir toplumsal hayat kavrayışı geliştirerek yapısalcı paradigmadan çıkmasına olanak sağlayan şey, habitus kavramıdır. Lemert de (1990, s. 299) bu görüşü paylaşır: "Habitus, Bourdieu'nün, diğer yapı teorilerinin en sık takıldıkları sorunu hesaba katabilen tek yapı teorisini inşa etmesini sağlayan temel kavramdır: Yapının sıkıştırıcı gücüne karşı eylem nasıl hayatta kalabilir?"

koşullanmaların ürünü olduğunu herkes teslim edecektir), bazı entelektüellerde, hatta sosyologlar arasında hasmane bir tavra, bazen de öfkeli tepkilere yol açtı. Habitus nosyonunda insanları böylesine derinden *sarsan* taraf ne? Aslında entelektüellerde pek güçlü olan, kendine (entelektüel) hâkimiyet yanılsamasıyla çarpışmakta sanıyorum. Freud'un sözünü ettiği üç "narsistik yara"ya, Kopernik, Darwin ve bizzat Freud'un insanlıkta açtığı yaralara, sosyolojinin bizde -özellikle "yaratıcılara" uygulandığında- açtığı yarayı eklemek gerekir. Entelektüellere "meslekî ideolojilerini", daha doğrusu Max Weber'in deyişiyle, "kendi ayrıcalıklarının *teodise*"sini sağladığını sık sık söylediğim Sartre, "kökensel proje" nosyonuyla birlikte, kurucu, yaratılmamış yaratıcı mitinin en tamamlanmış halini ortaya çıkarmıştır; yaratılış efsanesi evrim teorisi için neyse, bu nosyon da habitus için odur. (Hatırlatayım, "kökensel proje", yaratıcının kendi hayat tasarısını saptadığı, özgür ve bilinçli bir tür kendi kendini yaratma edimidir ve Flaubert örneğinde Sartre bunu açıkça çocukluğun sonuna bir yerlere yerleştirir.) Bana kalırsa, habitus nosyonunda çileden çıkartıcı ya da umutsuzluğa sevk edici olan şey, bizatihi, "yaratıcıların" kendi kendilerine, kimliklerine, "tekilliklerine" dair düşüncelerini tehdit eden *oluşla ve türle ilgili [génétique et générique] düşünce tarzını* ortaya koymasıdır. Bunca zeki insanın söylediklerime değil, okuduklarını sandıkları şeye tepki göstermiş olmasını açıklayabilecek tek şey, ortadaki meselenin (deneyimdeki) ağırlığıdır.

Habitus, kimi zaman düşünüldüğü gibi bir kader değildir. Tarihin ürünü olduğundan, sürekli olarak yeni deneyimlerle karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen, açık bir yatkınlıklar sistemidir.[13] Sistem dayanıklıdır,

---

13 Habitus, bireye yatkınlıklarını kontrol altında tutma olanağı veren bilinçlenmeyle, toplum-çözümlemesiyle de dönüştürülebilir. Ancak bu tür bir öz-çö-

ama sarsılmaz değildir. Bununla birlikte, istatistiksel olarak insanların çoğunun, başlangıçta habituslarını şekillendiren durumlara uygun durumlarla karşılaşmaya, yani yatkınlıklarını pekiştirecek deneyimler yaşamaya mahkûm olduklarını da eklemem gerek.

Aslında, toplumsallaşmış biyolojik bireyin doğuşu sorunu, bedende somutlaşmış toplumsallık olarak habitusu oluşturan tercih üretici yapıların kazanılmasının ve oluşmasının toplumsal koşulları sorunu, son derece karmaşıktır. Mantıksal nedenlerle, bu sürecin nispeten geriye döndürülemez olduğunu düşünüyorum: Bütün koşullandırıcı deneyim ve uyaranlar, her an, daha önceki deneyimlerin inşa ettiği kategoriler aracılığıyla algılanır. Bundan çıkan sonuç, başlangıç deneyimlerinin kaçınılmaz önceliği ve habitusu oluşturan yatkınlıklar sisteminin *görece* kapalılığıdır (1972a, s. 188).

Ama hepsi bu değil: Habitus, sadece -söz konusu olanın bir yatkınlıklar, yani potansiyeller sistemi olduğunu hatırlamak gerekir- belirli bir durumla *ilişki içinde* kendini gösterir (örneğin kültürel kalıtım konusundaki çözümlemelerinden, babanın mesleği ile oğlun mesleği arasında doğrudan ve mekanik bir ilişkiye indirgenmesinin saçmalığı anlaşılabilir). Habitus, harekete geçirilmeyi bekleyen bir zemberek gibi düşünülmelidir; aynı habitus, uyaranlara ve alanın yapısına göre, farklı, hatta zıt pratikler ortaya çıkarabilir. Burada, piskoposlar üzerine yaptığımız çalışmayı örnek gösterebilirim (Bourdieu ve de Saint Martin, 1982). Piskoposlar çok uzun yaşıyorlar ve görüşmeler sırasında, yaşları otuz beş ile seksen arasında değişen geniş bir yelpazeyi kapsayan, 1936'da, 1945'te ve 1980'de piskopos olan, dolayısıyla

---

zümlemenin olasılığı ve etkililiği, kısmen söz konusu habitusun kökensel yapısıyla, kısmen de bu bilinçlenmenin gerçekleştiği nesnel koşullarla belirlenmiştir.

habitusları, dinsel alanın çok farklı hallerinde oluşmuş olan bir insan grubuyla karşı karşıya geliyorsunuz. 1930'lu yıllarda Meaux'da ya da Chartres'da* piskopos olacak ve yüzüklerini öpmeleri için müminlerine neredeyse feodal bir aristokratik ilişki içerisinde ellerini uzatacak asil çocukları, günümüzde Saint-Denis'nin "kızıl piskoposları", yani tahakküm altındakilerin bazı kategorilerini savunan etkin din adamlarıdır: "Orta", "küçük", ortalama, aynı zamanda da sıradan, önemsiz, vasat karşısındaki (yani 1930'lu yıllarda Kilise'de istisnaî olmalarına karşın 1980'de istatistiksel ve sosyolojik olarak hâkim durumda bulunan, orta sınıf ve küçük burjuva piskoposlar karşısındaki) aynı aristokratça yükseklik, mesafe ve ayrım habitusu, içinde bulunduğu durumun dönüşümleri nedeniyle birbirine taban tabana zıt davranışlara neden olabilir.

▪ *Şu halde, "yapılar, yapıları yeniden üreten pratikleri belirleyen habitusları üretir" (Jenkins, 1982; Gorder 1980; Giroux, 1982, s. 7) formülüyle size atfedilen belirlenimci modeli, yani yapıdaki konumun, toplumsal stratejiyi doğrudan belirlediği düşüncesini reddediyorsunuz. Aslında, verili bir konumla özdeşleştirilen belirlenimler, ancak eyleyenin bütün yaşamöyküsel güzergâhı boyunca elde ettiği ve harekete geçirdiği yatkınlıkların çoğul filtresinden ve bu konumun toplumsal mekândaki yapısal tarihinden geçerek iş görebilirler.*

• Bu tür döngüsel ve mekanik modeller, habitus kavramının yıkmak istediği modellerdir (1980f). Aynı zamanda, şu tür yanlış yorumları anlayabilirim: Yatkınlıklar toplumsal

(*) Fransa'nın en önemli piskoposluklarından ikisinin bulunduğu şehirler - ç.n.

olarak belirlenmiş olduğu ölçüde, hem konum etkilerini hem yatkınlık etkilerini hesaba katan çözümlemeler, son derece belirlenimci olarak algılanabilir. Habitus nosyonu, toplumsal eyleyicilerin, dış etkenler tarafından belirlenen madde parçacıkları olmamasına da, sadece iç nedenler tarafından yönlendirilen ve bir tür kusursuz akılcı eylem programı uygulayan küçük monadlar olmamasına da açıklama getirir. Toplumsal eyleyiciler, tarihin, ele alınan alt-alanda belirli bir güzergâh boyunca biriktirilen deneyimin ve tüm toplumsal alanın tarihinin ürünüdür. Böylece, örneğin A ya da B profesörünün belli bir konjonktürde, örneğin 68 Mayıs'ında ya da sıradan üniversite hayatının diğer bütün durumlarında ne yapacağını anlamak için, üniversite mekânında hangi konuma sahip olduğunu bilmek gerektiği gibi, bu konuma, toplumsal mekândaki hangi başlangıç noktasından ve nasıl geldiğini bilmek de gerekir: Bir konuma ulaşma biçimi, habitusta kayıtlıdır. Başka türlü söylemek gerekirse, toplumsal eyleyenler, kendilerini belirleyen durumu, toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş algı ve beğeni kategorileri aracılığıyla etkin olarak belirler. Toplumsal eyleyicilerin, ancak *kendilerini* belirledikleri ölçüde belirlendikleri bile söylenebilir; ama bu (öz)belirlenimin ilkesini oluşturan algı ve beğeni kategorilerinin kendileri de, büyük ölçüde inşa edildikleri iktisadî ve toplumsal koşullar tarafından belirlenir.

Bununla birlikte, bu mekanizmalardan kaçınmak, örneğin yatkınlıklarına mesafe almak için bu mekanizmaların bilgisinden faydalanılabilir. Stoacılar, bize bağlı olanın ilk değil, ikinci hareket olduğunu söylemeyi severlerdi. Habitusun ilk eğilimini kontrol etmek zordur, ama durumun üzerimizde sahip olduğu gücün bir kısmını verenin kendimiz olduğunu bize öğreten düşünümsel çözümleme, durumu algılamamızı, dolayısıyla tepkimizi değiştirmeye çalış-

mamızı mümkün kılar. Konum ile yatkınlıklar arasındaki doğrudan suç ortaklığı ilişkisi aracılığıyla işlev gören belirlenimlerden bazılarına belli bir noktaya kadar hâkim olmamızı sağlar.

Aslında belirlenimcilik, ancak bilinçdışının suç ortaklığıyla, bilinçdışı yararına işleyebilir. Belirlenimciliğin frenlenmeden iş görebilmesi için, yatkınlıkların kendi özgür oyunlarına terk edilmesi gerekir. Bu, eyleyicilerin, ancak ve ancak, yatkınlıklarıyla sürdürdükleri ilişkiye bilinçli olarak hâkim oldukları ölçüde "özne" gibi bir şeylere dönüşme şansına sahip olabilecekleri anlamına gelir. Bu yatkınlıkları "eylemek" üzere serbest bırakabilir ya da tam tersine yasaklayabilir, ya da daha iyisi, Leibniz'in tutkuları idare etmek için hayal ettiği bir stratejiyi izleyerek, onları "dolaylı iradelere" boyun eğdirmeyi ve bir yatkınlığı bir diğerinin karşısına çıkarmayı seçebilirler. Ama kişinin kendi yatkınlıklarını idare etme çabası, ancak sürekli ve yöntemli bir açığa çıkarma çabasına girişmesiyle mümkündür. Bu yatkınlıklarla iş gören incelikli belirlenimlerin çözümlemesi yapılamazsa, belirlenimcilikle suç ortaklığı içindeki yatkınlıkların bilinçdışı ediminin suç ortağı olunur.

- ***"Aktör" ile "yapı" arasındaki görünür ilişkinin yerine, habitus ile alan arasındaki inşa edilmiş ilişkiyi koyarak, zamanı sosyolojik çözümlemenin merkezine getiriyorsunuz[14] ve yapısalcı ya da akılcı tercih kuramlarında görülen***

14 Bourdieu'nün zamana olan ilgisi, eskilere uzanır. Meslek hayatının başında Cezayir'deki araştırmaları, büyük ölçüde, Cezayir ekonomisinin kapitalist ve geleneksel sektörlerinde zamanın zıt toplumsal kullanımları ve yapılanmaları üzerinedir. İlk eserlerinin birçoğu -örneğin "Cezayir işçisinde işsizlik korkusu" (1962b), "Cezayirli alt-proletarya" (1962d) ve "Geleneksel toplum: zaman karşısında tutum ve iktisadî davranış" (1963)- "iktisadî yapılar ile zamansal yapılar" (*Algérie 60*'ın altbaşlığı 1977a) diyalektiğini araştırır. Bourdieu yapısalcı

zamansızlaştırılmış eylem kavrayışının yetersizliklerini a contrario *ortaya koyuyorsunuz.*

• *Tarihin iki varoluş tarzı* olarak tasarlanan, habitus ile alan arasındaki ilişki, karşıt iki felsefeden eşzamanlı olarak kopan bir zamansallık teorisi kurmaya olanak sağlar: Bir yanda, zamana, (ırmak metaforunda olduğu gibi) eyleyiciden bağımsız, kendinde bir gerçeklik muamelesi yapan metafizik bakış; öte yanda bir bilinç felsefesi. Zaman, tarihselliğe aşkın, *a priori* bir koşul olmak şöyle dursun, pratik etkinliğin tam da kendini üretme ediminde ürettiği şeydir. Pratik, dünyanın içkin düzenliliklerinin ve içkin eğilimlerinin somutlaşmasının, bedenleşmesinin ürünü olan habitusun ürünü olduğundan, düzenlilik ve eğilimlerin bir öngörüsünü, yani bugünün dolaysızlığında kayıtlı bir geleceğe, tezi olmayan [*non-thétique*] bir referansı barındırır. Zaman, eylemin (ya da düşüncenin) gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış edimsel olmayanın şimdiki zamanlaştırılması ve edimsel olanın da şimdiki zamansızlaştırılmasıdır. Sıradan dilde zamanın "geçişi" olarak adlandırılan şey budur. Pratik, istisnalar hariç, geleceği bizatihi bir gelecek olarak, bilinçli ve kararlı bir irade edimiyle ortaya konmuş bir plan ya da tasarıyla kurmaz. Pratik etkinlik, anlam taşıdığı, makûl olduğu ölçüde, yani alanın içkin eğilimlerine uyarlanış habituslarla üretildiği sürece, geçmişin pratik anlamda seferber edilmesi ve nesnel potansiyel olarak şimdiki zamanda kayıtlı geleceğin pratik anlamda öngörülmesi yoluyla dolaysız şimdiki zamanı aşar. Habitus, ürünü olduğu

---

paradigmadan, büyük ölçüde, pratiğin zamansallığını kurarak ayrılır (1980f, s. 170 ve 1987b). Zaman, aynı zamanda toplumsal mekânın kavramlaştırılmasının bir parçası olduğu için de çözümlemesinin merkezindedir. *La Distinction*'da geliştirilen toplumsal mekân yapısı modelinin üç boyutlu olduğu çoğu zaman unutulur: Toplumsal eyleyicilerin sahip olduğu sermaye miktarının ve yapısının dışında, bu iki özelliğin *zaman içinde* evrimini de hesaba katar.

geçmişte içerilen geleceğe pratik bir gönderme içerdiği için, kendisini gerçekleştirdiği edim aracılığıyla zamansallaşır. Bu çözümlemeyi kesinleştirmek, inceltmek ve çeşitlendirmek gerekir, ancak ben yalnızca, alan ve habitus nosyonlarında yoğunlaşan pratik teorisinin nasıl olup da, Husserl'de ya da akılcı eylem teorisinde bulunan zamansallık anlayışını destekleyen bilinç felsefelerini benimsemeden, kendinde gerçeklikler olarak zaman ve tarihin metafizik temsilinden kurtulmaya olanak sağladığına şöyle bir değinmek istedim.

▪ ***Zaman üzerine düşünümünüzün sizi, (toplumsal) varlık ile tarihin ya da zamanın özdeşleşmesi üzerine kurulu radikal bir tarihselciliğe götürdüğü söylenebilir mi?***

• Yapılandırıcı ve yapılanmış yapı olarak habitus, pratiklerde ve düşüncelerde pratik algı şemalarını devreye sokar. Bu şemalar, toplumsal yapıların -toplumsallaşma süreciyle, bireyoluşla- bedende somutlaşmasından doğar; toplumsal yapılar da birbiri ardına gelen kuşakların tarihsel çalışmasından -soyoluştan-* ortaya çıkar. Önerdiğim pratik bilimini Apel ve Habermas usulü evrensel bir pragmatik inşa etme çabasından ayıran şey, zihinsel yapıların bu çifte tarihselliğini iddia etmemdir. (Bu elbette tek fark değildir. Örneğin araçsal eylem ile iletişimsel eylem arasındaki farkı tamamen reddediyorum; bu, kapitalizm-öncesi toplumlarda işlevsizdir ve en farklılaşmış toplumlarda bile hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir.) Sırası gelmişken, tarihsel ile evrensel arasındaki çatışkıyı geçersiz kılmak için, pratik bilimi çözümlemesinin, eyleyicilerin bu tür tarihsel yapıları

(*) *Phylogenèse*: Tekvin-i nev'î, türsel varlığın evrimi. Bireysel varlığın evrimine karşılık gelen bireyoluş [*ontogenèse*] kavramıyla kullanılır - ç.n.

evrensel olarak kullandıkları gerçeğini akılda tutarak, bilişsel yapıların tarihselliğini, dolayısıyla göreliliğini göz önünde bulundurmaya yöneldiği belirtilebilir.

▪ ***Şu halde, size göre, habitusun bu çifte tarihselliği, toplumsal yeniden üretim mantığının antropolojik temelidir; bu da elbette dönüşüm getirir, daha doğrusu birçok durumda dönüşüm gerektirir.***

• Toplumsal düzenin yeniden üretimi, (yapı → habitus → yapı tarzında) mekanik bir sürecin otomatik ürünü olmak şöyle dursun, yalnızca eyleyicilerin zamansallaştıkları ve dünyanın zamanını yapmaya katkıda bulundukları stratejiler ve pratikler aracılığıyla gerçekleşir. (Bu onların, zamanı çoğu kez, bekleyiş, sabırsızlık, belirsizlik vb. içinde, etki edemedikleri aşkın bir gerçeklik içindelermişçesine hissetmelerine engel değildir.) Örneğin, herkes bilir ki, bürokrasi gibi toplumsal gruplar, varlıklarını sürdürmeye yönelik içkin eğilimlere sahiptir. Hafızaya ya da sadakate benzeyen bu eğilimler, aslında eyleyicilerin rutinlerinin ve davranış biçimlerinin "toplam"ından başka bir şey değildir: Mesleklerine, habituslarına dayanan eyleyiciler, habituslarına göre algıladıkları duruma uygun hareket tarzları oluştururlar (kuşkusuz içinde yer aldıkları alanı oluşturan kuvvet ilişkilerinde kayıtlı zorunluluklar ve kendilerini karşı karşıya getiren çatışmaların sınırları dahilinde). Dolayısıyla, bu hareket tarzları, habituslarının da ürünü olduğu yapıyı yeniden üretme işlevini görür (oysa böyle bir amaca yönelik olarak tasarlanmamışlardır). Aynı şekilde, toplumsal yapıyı sürekli olarak yeniden üretmeye katkıda bulunan şey, ilgili tüm eyleyicilerin hem bazen çatışmaya yol açacak kadar bağımsız, hem de uyumlu olan, sayısız yeniden üretim stratejileridir.

Ancak, müdahil olan eyleyiciler arasındaki rekabet ya da çatışmalardan ve yapıya içkin çelişkilerden çıkan iyi ya da kötü olasılıklar ve başarısızlıklar da vardır (örneğin okul temelindeki yeniden üretim tarzında -mekanik değil- istatistiksel mantığın sonucu olan, değişimi üreten bütün o çelişkileri, bütün çelişkili zorunlulukları, tüm o acıları düşünüyorum). Özet olarak, bilinç felsefeleri geleneği için değer taşıyan (ve her zaman bir tür ideal uç örnek olarak mümkün olan) "özneleri" dışlamak, bazı yapısalcı Marksistlerin yaptığı gibi, tözsel bir yapı yararına *eyleyicileri* felce uğratmak değildir. Eyleyiciler bu yapının ürünü olsalar da ve onun -yine de çoğu kez dönüşerek- sürmesine katkıda bulunsalar da, bu böyledir, ama iyi tanımlanmış yapısal koşullar altında, bu yapıyı radikal bir biçimde dönüştürmeleri olasılığı da dışlanamaz.

Ama bu cevaptan çok memnun değilim, çünkü gerek sözel gerek zihinsel (bunları kimse duymaz, ama "hayırseverlik ilkesi"ni uygulama kaygısında olan iyi bir okur bunları kendisi açığa çıkarmalıdır) olarak yapabildiğim düzeltmelere rağmen, korkarım "teorik konuşma"nın kaçınılmaz sonucu olan basitleştirmelere kendimi bıraktım ya da sürüklendim. Aslında, özellikle toplumsal yeniden üretimin mantığı konusunda bana sorduğunuz bütün bu soruların gerçek cevabı, bana göre, *La Noblesse d'État*'nın beş yüz sayfasında, yani zihinsel yapılar ile toplumsal yapılar, habituslar ile alanlar arasındaki ilişkiler sistemini ve burada içkin olan dinamiği tüm karmaşıklığıyla birbirine eklemleyebilen, hem teorik hem ampirik çözümlemeler kümesi içinde verilmiş bulunuyor.

4

Simgesel Şiddet

▪ Ce que parler veut dire*'de (1982a) yapısal dilbilimin ya da dilin katıksız çözümlemesi denebilecek yaklaşımı eleştirmeye girişiyorsunuz. Basitleştirmek gerekirse, dili, üretiminin ve dolaşımının yapısal ve etkileşimsel bağlamlarında incelenmesi gereken basit bir iletişim aracından çok, iktidar ilişkilerinin bir aracı ya da dayanağı olarak ele alan alternatif bir model öneriyorsunuz.*

• "Katıksız" dilbilimin en belirleyici özelliği, dilin dışında olan tarihsel, toplumsal, iktisadî belirlenimler karşısında eşzamanlı, yapısal ya da içsel bakış açısına öncelik tanımasıdır. Özellikle *Le Sens pratique* ve *Ce que parler veut dire*'de (1980f, s. 51-70, 1982a, s. 13-95) bu bakış açısında örtük olarak bulunan, nesneyle ilişkiye ve pratik kuramına dikkat çekmeye çalıştım. Saussure'cü bakış açısı, anlamak için anlamaya çalışan, böylece toplumsal eyleyicilere bu "yorumsamacı niyeti" yüklemeye ve bunu pratiklerinin ilkesi kılmaya yönelen, "tarafsız gözlemci" bakış açısıdır. Bu, kelimenin edimsel etkililiği sayesinde dünya içinde hareket et-

meye ve dünyaya etki etmeye çalışan hatibin duruşuna karşıt olarak, amacı, dili incelemek ve kodlamak olan gramercinin duruşudur. Dili düşünmek ve konuşmak için kullanmak yerine bir çözümleme nesnesi olarak ele alanlar, bir *praxis*'e karşı, pratik bir amacı olmayan ya da sanat eserine benzer biçimde yorumlanmaktan başka amacı olmayan hükümsüz bir belge gibi bir *logos* oluşturmaya yönelirler.

Tam anlamıyla skolastik olan bu görüş, içinden çıktığı skolastik durumun ve bakış açısının bir ürünüdür: Bu skolastik paranteze alma tavrı, dilin sıradan kullanımında içerilen işlevleri etkisiz hale getirir. Yorumsamacı gelenekte olduğu kadar Saussure'de de dile, (Bakhtin'in işaret ettiği üzere yazılı ve yabancı) ölü bir dil gibi, (Fodor ve Katz'ın katıksız semantiğinde olduğu gibi) gerçek kullanımlardan tamamen kopuk ve pratik, siyasal işlevlerinden yoksun bırakılmış kendine yeterli bir sistem gibi muamele edilir. Böylece, dilin toplumsal kullanımına bağlı olan unsurları ve toplumsal koşulları bir kenara bırakarak, dilin iç mantığına ayrıcalık tanıyarak oluşan, katıksız dilsel özerklik yanılsaması, koda kuramsal olarak hâkim olmanın, toplumsal olarak uygun kullanımların pratiğine de hâkim olmaya yeterli olduğu fikrinden hareket eden bütün kuramlara zemin hazırlar.

• ***Yapısal dilbilimin iddialarına rağmen, dilsel ifadelerin anlamının, biçimsel yapılarının çözümlemesinden çıkartılamayacağını ya da türetilemeyeceğini mi söylemek istiyorsunuz?***

• Gramere uygunluk, anlam üretiminin gerekli ve yeterli koşulu değildir ve dil, dilbilimsel çözümleme için değil, konuşmak için, uygun zamanda konuşmak için yapılmıştır. (Sofistler, dilin öğrenilmesinde önemli olanın, uygun şeyi

söylemek için uygun zamanın -*kairos*'un- öğrenilmesi olduğunu söylerlerdi.) Yapısalcılığın bütün varsayımları ve antropolojide olduğu kadar sosyolojide de neden oldukları bütün güçlükler, bu akımın temelinde bulunan entelektüalist eylem felsefesinden türemektedir. Bu güçlükler, yapısalcılığın, söz edimini saf bir icraya indirgeyen ilk hamlesinde nüve halinde mevcuttur. Dil [*langue*] ile dilin sözde [*parole*], yani tarihte ve pratikte gerçekleşmesi arasında kurulan bu birincil ayrım, yapısalcılığın iki kendilik arasındaki ilişkiyi, model ile modelin uygulanması, öz ile varoluş arasındaki bir ilişkiden başka bir şey olarak görememesinin temelinde yatan nedendir.

Bu duruşu sorgulayarak, dilin sadece iktisadî ya da sadece dilbilimsel bir çözümlemesinin yetersizliklerini aşmaya, maddecilik ile kültürcülük arasındaki sıradan karşıtlığı da yıkmaya çalıştım. Aslında, uzun ve zor bir kanıtlamayı tek bir cümlede özetlemek gerekirse, bu iki konumun ortak yanı, dilsel bağıntıların her zaman, konuşanların ve mensup oldukları grupların, değişmiş bir biçim altında [*tansfigurée*] gerçekleşen simgesel iktidar ilişkileri olduğunu unutmalarıdır. Sonuçta, bir iletişim edimini *sadece* dilbilimsel çözümlemenin sınırları içinde yorumlamak olanaksızdır.[1] En basit dilsel alışveriş bile, özgül bir toplumsal yetkeyle donanmış konuşmacı ile onun yetkesini farklı derecelerde kabul eden muhatabı ya da dinleyenleri arasında olduğu gibi, onların ait oldukları gruplar arasında da karmaşık bir tarihsel iktidar ilişkileri ağını beraberinde getirir. Göstermeye çalıştığım şey, bu alışverişte görünmez halde de olsa varolan iktidar ilişkilerinin yapısının bütünü göz önünde tutulmadığı sürece, sözlü iletişimde yaşananların çok önemli bir bölümünün, mesajın içeriğinin bile, anlaşılmaz kaldığıdır.

---

1 Bu çözümlemenin derinleştirilmesi için bkz. (1675a, 1977c, 1980j, s. 95-112, 121-142, 1983e) ve Bourdieu ve Boltanski (1975a).

▪ *Bir örnek verebilir misiniz?*

• İsterseniz, bu düşünümlerin başlangıç noktasında yer alan, sömürge veya sömürge sonrası bağlamında, yerleşmeciler [*colons*] ile yerliler arasındaki iletişim örneğini ele alabilirim. Ortaya çıkan ilk sorun, hangi dili kullanacaklarını bilmektir. Tahakküm eden, eşitlik kaygısının bir teminatı olarak ezilenin dilini benimseyecek midir? Eğer bunu yaparsa, bu tavrın benim alicenaplık stratejisi (1979a, s. 551) adını verdiğim şeye dönüşme ihtimali çok kuvvetlidir: Tahakküm eden, muhatabının düzeyine "inmek" amacıyla hâkim konumundan geçici ve gösterişçi bir biçimde feragat ederken, aslında varlığını sürdüren tahakküm ilişkisinden, onu inkâr ederek yararlanır. Simgesel inkâr (Freud'çu anlamda *Verneinung*), yani iktidar ilişkisinin kurgusal olarak paranteze alınması, bu iktidar ilişkisinden yararlanarak, feragatin işaret ettiği iktidar ilişkisinin kabul edilmesini sağlar. Şimdi çok sık rastlanan durumu, yani tahakküm edilenin, tahakküm edenin dilini benimsemek zorunda kaldığı durumu ele alalım: Örneğin standart beyaz Amerikan İngilizcesi ile siyahların kendine özgü Amerikan İngilizcesi arasındaki ilişkiyi düşünelim. Bu örnekte ezilen, Willam Labov'un (1973) söylediği gibi, *bozuk bir dil* kullanır, dil sermayesi ise okulda, işte, ya da hâkim olanla gündelik ilişkiler sırasında neredeyse tamamen değersizleştirilmiştir. Bu durumda, konuşma çözümlemesinin çok kolayca bir kenara bıraktığı şey, siyahlar ile beyazlar arasındaki bütün dilsel etkileşimlerin, beyaz ve burjuva İngilizce'nin keyfi bir biçimde dayatılmasına doğal bir hava veren iktidar ilişkilerindeki dengesizlikle ve İngilizce'yi sahiplenme biçimleri arasındaki yapısal bağıntıyla belirlendiğidir.

Bu çözümlemeleri daha ileri götürmek için, cinsiyet, eğitim düzeyi, toplumsal köken, yerleşim vb. her tür konum-

sal koordinatı devreye sokmak gerekir. Tüm bu değişkenler, "iletişimsel eylemin" nesnel yapısının belirlenmesinin her anında müdahalede bulunur ve dilsel etkileşimin aldığı biçim, bilinçdışı kalan ve her zaman konuşanların "arkasından" işleyen bu yapıya derinden bağlıdır. Kısacası bir Fransız bir Cezayirli'yle ya da siyah bir Amerikalı bir WASP* ile konuşurken, birbiriyle konuşan iki kişi değildir söz konusu olan: Onlar aracılığıyla tüm bir sömürgecilik tarihi ya da Amerika Birleşik Devletleri'nde siyahların (ya da kadınların, işçilerin, azınlıkların vb.) iktisadî, siyasal ve kültürel olarak tahakküm altına alınma tarihidir. Buradan şu nokta açıkça görülür: Etnik-yöntembilimcilerin "kolayca görünen düzenlilikler üzerinde yoğunlaşması" (Sharrock ve Anderson, 1986, s. 113) ve konuşma çözümlemelerinde ve mikrososyolojik araştırmalarda kendini gösteren, çözümlemeyi "somut gerçekliğe" mümkün olduğu kadar yakın tutma kaygısı (örneğin Sacks ve Schegloff, 1979), doğrudan sezginin yakalayamayacağı bir gerçekliği bütünüyle gözden kaçırmamıza neden olabilir, çünkü bu "gerçeklik" şekillendirdiği etkileşime aşkın olan yapılarda yer alır.[2]

(*) Beyaz, Anglo-Sakson, Protestan (White, Anglo-Saxon, Protestant)- ç.n.

2 Bourdieu'nün, Weber'in din sosyolojisi hakkındaki eleştirel metin yorumlamasında, yapısal ve etkileşimsel çözümleme düzeyleri ve tarzları arasındaki ayrımın bir sunumu bulunabilir (1971f, özellikle s. 5-6 grafik; 1971c, 1980f, s. 98; 1987f). Bourdieu aynı zamanda Weber'in etkileşim terimleriyle tanımladığı dinsel eyleyiciler arasındaki ilişkileri, yapı terimleriyle yeniden formüle eder. Çözümlemenin yapısal ve etkileşimsel düzeyleri arasındaki bu ayrım, perakendeci dükkânların alıcı ve satıcılarının, bilgilenme ve pazarlık safhalarında kullandıkları söylemsel stratejilerin incelenmesinde de örneklenmiştir. Bourdieu burada "söylem çözümlemesinin, söylem üretim mekânının inşa yasalarında yatan söylem inşa yasalarını bulmayı, bunları yalnızca söylemde aradığı için" nasıl engellediğini gösterir (Bourdieu ve Christin, 1990, s. 79). Aynı ayrım, seçim sonrası televizyon tartışmalarının çözümlenmesinde de karşımıza çıkacaktır.

■ *Bütün dilsel ifadelerin, gizli de olsa bir iktidar edimi olduğunu savunuyorsunuz. Ama, dilsel alışverişlerin eşitsizlik yapılarının dışında olduğu ve sözel davranışın tahakküm ilişkilerinin parçası olmadığı, gevezelik, yakınlar arası konuşmalar ya da Goffman'ın (1981) çözümlediği şekliyle başka gündelik "konuşma şekilleri" gibi durumlar yok mu?*

• Her dilsel alışveriş, bir iktidar ediminin *gücüllüğünü* içerir. Hele ilgili alandaki sermaye dağılımında asimetrik konumlar işgal eden eyleyiciler söz konusuysa, bu daha da belirgindir. Bu gizilgüç, şiddetin bir tür simgesel saldırmazlık anlaşmasıyla askıya alındığı, Aristotelesçi anlamda *philia** ilişkilerinde ve ailede sık sık görüldüğü gibi, paranteze alınmış olabilir. Yine de bu durumlarda bile, tahakküm kurmamak, küçümseme stratejisinin bir boyutu olabilir, ya da şiddeti daha üst bir inkâr ve gizleme derecesine taşıma, yok sayma etkisini pekiştirme şekli, dolayısıyla simgesel şiddet aracı olabilir.

■ *Toplumsal anlamda konuşma yetkisinin herkese eşit olarak verildiğini söyleyen "dilsel komünizm yanılsaması"nın da geçersiz olduğunu ilan ediyorsunuz.*

• Her söz edimi ya da her söylem, *dilsel bir* habitus ile *dilsel bir piyasa* arasındaki karşılaşmanın ürünüdür, bir konjonktürdür. Dilsel habitus, toplumsal olarak oluşturulmuş bir dizi yatkınlıktır. Bu yatkınlıklar, hem belirli biçimlerde konuşma ve belirli şeyleri dile getirme eğilimi (ifadeye dayalı çıkar), hem de konuşma becerisi anlamına gelir.

(*) İnsanın hemcinsine duyduğu sevgi, bağlılık; iki insan arasındaki dostluk ilişkisi; kendisine özel bir yakınlık beslediğimiz ve kendisi de buna aynı duyguyla yanıt veren kişiyle olan ilişkimiz - ç.n.

Konuşma becerisi, aslında ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiş iki beceriyle tanımlanır: Bir yanda gramere uygun sayısız söylem üretmeyi sağlayan dilsel beceriyi, bir yanda da bu beceriyi verili bir durumda yeterli bir şekilde kullanmayı sağlayan toplumsal beceriyi kapsar. Dilsel piyasa ise, simgesel bir kuvvet ilişkileri sistemidir, özgül bir yaptırım ve sansür sistemiyle kendini dayatır, böylece dilsel ürünlerin "bedelini" belirleyerek dilsel üretimi biçimlendirmeye katkıda bulunur. Söylemimin kazanacağı olası bedelin pratik öngörüsü, söylemimin biçiminin ve içeriğinin belirlenmesinde belli bir rol oynar, bu nedenle söylemim az çok gerginlik taşır, az çok sansüre uğrar, hatta bazen -korkutulup susturulma örneğinde olduğu gibi- bütünüyle yok edilir. Dilsel piyasa ne denli resmî ya da "gergin"se, yani hâkim dilin normlarına ne denli uygunsa (örneğin resmî politikanın bütün o törenlerini düşünün: açılış konuşmaları, nutuklar, kamu önündeki tartışmalar), sansür de o denli büyüktür ve piyasa da tahakküm edenlerin -meşru dilsel beceriyi ellerinde bulunduranların- o denli tahakkümündedir. (Burada kullandığım formüllerden birini ya da yanlış anlaşılma tehlikesi olan bir yorumunu düzeltmek için bir parantez açmak zorundayım. Söylemin olası bedelini öngörmekten söz etmek, iktisatçı bir dil modeline varmak anlamına gelmez: Bu öngörmenin bilinçli bir hesapla hiç ilgisi yoktur; belli bir piyasayla uzun süreli ilişkinin ürünü olan ve kişinin kendi dilsel ürünlerinin olası değeri ve kabul edilebilirliği konusunda bir duygu gibi iş görme eğiliminde olan dilsel bir habitusun sonucudur. [1982a])

Dilsel beceri, basit bir teknik yeti değildir, aynı zamanda statüyle ilgili bir kapasitedir. Bu, bütün sözcelerin eşit ölçüde kabul edilebilir olmadığı ve bütün muhatapların eşit olmadığı anlamına gelir. Saussure, daha önce Auguste Comte'un kullandığı bir metaforu kullanarak, dilin bir "hazine"

olduğunu söyler ve bireylerin dille ilişkisini "aynı cemaate mensup olan öznelerin" hepsinin tekbiçimli ve evrensel olarak erişebildiği ortak bir hazineye bir tür mistik katılım olarak betimler. Dilbilime musallat olan dilsel komünizm yanılsaması, herkesin güneşten, havadan ya da sudan yararlanır gibi dile katıldığı, kısacası dilin ender bulunan bir mal olmadığı yanılsamasıdır. Aslında meşru dile erişim son derece eşitsizdir ve kuramsal olarak evrensel olan, dilbilimciler tarafından herkeste bulunduğu söylenen bu yeti, gerçekte bazılarının tekelindedir.

Dilsel yeti eşitsizlikleri, gündelik etkileşimler piyasasında, yani iki kişi arasındaki gevezelikte, kamusal bir toplantıda, bir seminerde, bir iş görüşmesinde, radyoda ya da televizyonda, sürekli olarak ortaya çıkar. Yeti, farklılık yaratacak biçimde işlev görür ve iktisadî mallar piyasasında olduğu gibi, dilsel mallar piyasasında da tekeller vardır. Bunun en iyi görüldüğü yer siyasettir: Siyasette sözcüler, bir kolektif iradesinin siyasal olarak meşru ifadesinin tekelini ellerinde bulundurdukları için, sadece temsil ettiklerinin yararına değil, aynı zamanda çoğu kez onların yerine de konuşurlar.

▪ ***Sözcülerin gerçekliğin tanımlanmış bir temsilini (sınıflandırıcı şemalar, kavramlar, tanımlar vs.) yansıtarak gerçekliği şekillendirme yetenekleri, kelimelerin gücü meselesini gündeme getiriyor: Kelimelerin toplumsal etkililiği nereden geliyor? Burada bir kez daha Austin ve özellikle Habermas tarafından temsil edilen, söylemin etkilerinin söylemin dilsel içeriğiyle açıklanabileceği tezine dayanan iletişim modeline karşı çıkıyorsunuz.***

• Austin'in kitabının adında belirtildiği gibi -*Doing Things with Words*- "kelimelerle şeyler yapma"nın nasıl

mümkün olduğunu, sözlerin nasıl sonuçlar yaratabileceğini bize gösterdikleri için dil felsefecilerine, özellikle Austin'e minnettar olmak gerekir. Nasıl oluyor da birine "pencereyi aç" dediğimde, belli koşullarda o kişi pencereyi açıyor? (Eğer ben, koltuğuna gömülmüş, hafta sonu gazetesini okuyan ihtiyar bir İngiliz lordu olsaydım, "John, biraz serin olmadı mı sizce?" diye sormam yeterli olur, John pencereyi kapatırdı.) Eğer üzerine düşünmezsek, kelimelerle şeyler yapma yeteneği, kelimelerin emir verme ve düzen getirme gücü, tamamen sihirli görünür.

Ama dilsel ifadelerin iktidarını dilbilimsel olarak anlamayı denemek, dilin etkililiğinin ilkesini dilde bulmayı denemek, Homeros'a göre, hatip söz alırken kendisine *skeptron** uzatılması hakkında Benveniste'in yaptığı çözümlemede hatırlattığı gibi, yetkenin dile dışarıdan geldiğini unutmaktır. Dilin etkililiği, Austin'in öne sürdüğü gibi edimsözlerde** [*illocutionary expressions*] ya da söylemde bulunmaz, çünkü bu etkililik, kurumdan devralınan güçten başka bir şey değildir. (Haksızlık etmemek için şunu belirtelim ki, bizzat Austin de dil çözümlemesinde kurumlara merkezî bir yer veriyordu, ama yorumcuları onun edimsel söz kuramını genelde, içkin özelliklerin incelenmesi yönüne çektiler.)[3] Simgesel iktidar,

(*) *Skeptron*: Konuşmaya başlamadan önce hatibe verilen bir tür âsa. Konuşmacı böylece yetke sahibi olarak konuşmaya başlayabilecektir. Krallığı simgelediği kabul edilen âsa, Benveniste'e göre aynı zamanda misyonu mesaj getirmek olan kutsal kişinin işaretidir - ç.n.

(**) Austin, edimsözleri tanımlarken, edimsözlere özgü niyetlerin, söylemenin sonucu olarak yapılan edimlere özgü niyetlerden ayırt edilmeleri gerektiğine dikkat çeker. "Bugün size geleceğim" bilgi veren bir cümledir, "Bugün size gelmeye söz veriyorum" bir edimsözdür - ç.n.

3 Austin (1962) *speech-act* teorisinde, "gerçekleştirici" [*performative*] adını verdiği, doğru ya da yanlış olarak değil, bazı "alışılmış usullere" uygun olup olmadıklarına bakılarak yalnızca "mutlu" [*felicitous*] ya da "mutsuz" olarak nitelendirilebilecek bir grup ifadeyi çözümler (örneğin: "Bu gemiye *Queen Elizabeth* adını koyuyorum"). Böylece düşünür, simgesel etkililiklerinin kurumsal koşullara bağlı olduğunu açıkça öne sürer, ama bu koşulların *top-*

verili olanı ifade ederek inşa etme, dünyanın temsillerini etkileyerek dünyayı etkileme gücü, "edimsöz kuvveti" biçiminde "simgesel sistemlerde" bulunmaz. Simgesel iktidar, kelimelerin ve onları söyleyen kişilerin meşruiyetine inancı yaratan belirli bir ilişkide ve bu ilişki tarafından tanımlanır ve bu iktidara maruz kalanlar, ona sahip olanların meşruiyetini tanıdığı ölçüde devam eder. Bunun anlamı şudur: Belirli bir mesafeden yapılan bu eylemi, fiziksel temas olmadan meydana gelen bu gerçek dönüşümü açıklamak için, Marcel Mauss'a göre büyüde olduğu gibi, dilin büyüsünün etkililiğini mümkün kılan inançların ve yatkınlıkların üretildiği toplumsal mekânın bütününü yeniden kurmak gerekir.

■ ***O halde sizin dil çözümlemeniz, dilbilim alanına yönelik tesadüfî bir "sınır ihlali" değil, başka kültürel ürünlere uyguladığınız çözümleme yönteminin yeni bir ampirik alanda kullanılması anlamına geliyor.***[4]

• Sosyoloji ile etnoloji, sosyoloji ile tarih, sosyoloji ile dilbilim, sanat sosyolojisi ile eğitim sosyolojisi, spor sosyolojisi ile siyaset sosyolojisi vb. arasında çizilen, akademik yeniden üretimin katıksız bir ürünü olan ve hiçbir epistemolojik temeli bulunmayan keyfi sınırlara karşı mücadele etmekten hiç vazgeçmedim. Dilsel pratikleri, olası ortak

---

lumsal özelliklerini (eyleyici, an, yer, yetke vb.) çözümlemek yerine "düzsöz", "etkisöz" ve "edimsöz" [*actes locutionnaire, illocutionnaire, perlocutionnaires*] arasındaki dilbilimsel ayrımlarla kendisini sınırlamıştır. (Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Thompson 1984, s. 47-48). Fornel (1983), Bourdieu'nün dil ekonomi-politiğinden esinlenen pragmatik bir dilsel bakış açısından yola çıkarak, Austin'in "mutluluk" kavramına dair ayrıntılı bir kuramsal çözümleme yapmaktadır.

4 John Thompson (1991) bu noktayı çok ikna edici bir şekilde ortaya koyar. Snook (1990) da Bourdieu'nün dil anlayışı üzerinde Nietzsche ve Wittgenstein'ın etkisi hakkındaki makalesinde bu konuyu inceler.

pratikler -yani, yeme ve içme alışkanlıkları, kültürel tüketim, sanat, spor, giysi, ev döşeme, siyaset vb. konulardaki zevkler- evrenine yerleştirmeden dilin tamamen anlaşılamayacağını düşünüyorum. Çünkü sınıf habitusunun bir boyutu olan dilsel habitusla ifade edilen şey, sınıf habitusunun tamamı, dolayısıyla toplumsal yapıda eşzamanlı ve artzamanlı olarak işgal edilen konumdur. Dil bir beden tekniğidir ve dilsel, özellikle fonolojik yeti, toplumsal dünyayla tüm ilişkinin içinde ifade bulduğu bedensel *hexis*'in bir boyutudur. Örneğin toplumsal bir sınıfın karakteristik bedensel şeması, Pierre Guiraud'nun "söyleyiş tarzı" adını verdiği sınıfa özgü telaffuzu niteleyen fonolojik özellikler sistemini belirlemektedir. Bu söyleyiş tarzı, "bedenleşmiş" bir hayat tarzının bütünleyici parçasıdır ve bu hayat tarzını tanımlayan zamansal ve bedensel alışkanlıklarla yakın ilişki içindedir. (Burjuvazinin kendini farklılaştırma pratiği, bedenle bağıntısında taşıdığı mesafe koyma niyetini dille bağıntısına da taşıyorsa, bu rastlantı değildir.)

Aynı anda hem yapısal hem oluşumsal nitelik taşıyan bir sosyolojik dil çözümlemesi şunu gerektirir: Dilsel pratiklerin sadece bir parçası olduğu insan pratiklerinin birliğini kuramsal olarak kurmamız ve ampirik olarak yeniden kurmamız gerekir. Böylece sosyolojik olarak anlamlı, yapılanmış dilsel farklılık sistemleri ile benzer biçimde yapılanmış toplumsal farklılık sistemleri arasındaki bağıntıyı ele alabiliriz.[5]

▪ ***Şu halde, size göre mesajların toplumsal etkililiği ve anlamı, kendisi de başka alanlarla hiyerarşik bir bağıntı ağı içinde bulunan belirli bir alanın (örneğin gazetecilik ya***

5 Laks (1983), sınıfsal habituslarının dikkatli bir inşası sayesinde, Paris'in dış mahallelerindeki bir grup ergen gencin dilsel pratikleri ile toplumsal pratikleri arasındaki sistematik tekabüliyetin ayrıntılı ampirik bir örneğini sunar.

da felsefe) içinde tam anlamıyla belirleniyor. Bu alandaki konumları tanımlayan nesnel bağıntıların, her birinin içerdiği özgül sansür biçimlerinin yapısı bütünüyle kavranmadan, bu konumları işgal edenlerin hayatlarının ve dilsel yatkınlıklarının bilgisi olmadan, iletişim süreçlerini tamamıyla açıklamak olanaksızdır: Bir şeyin kim tarafından, neden söylendiği ya da söylenmediği, neyin kastedildiği, neyin anlaşıldığı, en önemlisi, hangi toplumsal sonuçlara yol açtığı, bu bilgiler olmadan açıklanamaz.

• Dil ve alan nosyonu üzerine yaptığım araştırmanın mantığının beni sürüklediği *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (1975e, 1988d)[6] adlı incelememde göstermeye çalıştığım şey budur. Heidegger'in eseri (ki ona çok erken, duygusal hayatın fenomenolojisi ve zamansal deneyim üzerine bir kitap hazırladığım gençliğimin bir döneminde sık sık başvurdum) bana kültürel üretim alanlarında uygulanan sansür etkisi konusundaki hipotezlerimi doğrulamak için çok uygun bir saha olarak göründü. Heidegger, müphem bir dilin ya da isterseniz çoksesli söylemin ustasıdır - hatta içimden tek usta demek geliyor. İki kipte birden konuşma sanatına sahiptir: Felsefî dil ve sıradan dil. Bu, Heidegerci zaman kuramında merkezî bir rol oynayan ve *soziale Fürsorge* -toplumsal yardım- ifadesinde siyasal bağlamla ve refah devletinin, ücretli izinlerin, sosyal güvenliğin, sağlık sigortasının vb. kınanmasıyla ilişkili olan, görünürde "katıksız" *Fürsorge* (kaygı, ilgi) kavramında özellikle belirgin hale gelir. Ama Heidegger beni ayrıca, "katıksız felsefe-

---

6 Bourdieu'nün Almanya'da Max Planck Institüt für Sozialforschung'da kaldığı sürede yazdığı bu inceleme, 1976'da Frankfurt'da Syndicat Verlag tarafından basılmış ve 1975'te makale olarak *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*'de yayınlanmıştır. 1988'de yeniden gözden geçirilerek Minuit Yayınları'ndan kitap olarak çıkmıştır.

ci"nin somut örneği olarak ilgilendirdi ve görünürde benim tasarladığım şekliyle kültürel ürünler sosyolojisi için uygun olmayan bu örnekte, önerdiğim çözümleme yönteminin, üretimin siyasal koşullarını açıklamakla kalmayacağını, aynı zamanda eserin kendisini de -bu örnekte Heideggerci felsefenin temel niyetini- tarihselciliğin "varlıkbilimselleştirilmesini" [*ontologisation*] daha iyi anlamaya götüreceğini göstermek istedim.

Düşünceyi, düşünüre, yaşamöyküsüne ve tabiî ki döneminin iktisadî ve toplumsal koşullarına bağlamayı açıkça reddeden ve yasaklayan (her zaman derinden tarihsizleştirilmiş biçimde okunmuş olan) tarihdışı "katıksız" felsefeci olarak Heidegger'in ilginç yanı, bizi felsefe ile siyaset arasındaki bağları yeniden düşünmeye zorlamasıdır. Çalışmama verdiğim başlıkta öne sürmek istediğim şey budur: Varlıkbilim siyasaldır ve siyaset varlıkbilim halini alır. Ama, bu örnekte belki diğerlerinden daha fazla bulunan, "felsefî *Führer*" ile Alman siyaseti ve toplumu arasındaki anlaşılabilir bağıntı dolaysız olmaktan çok uzaktır; yalnızca felsefî mikrokozmosun yapısı aracılığıyla kurulabilir. O halde Heidegger'in söyleminin uygun bir çözümlemesi, çifte reddi gerektirir: Bir yandan felsefî metnin mutlak özerklik iddiaları ve dış referans inkârı reddedilmelidir; bir yandan da metnin, üretiminin ve dolaşımının genel bağlamına doğrudan indirgenmesi reddedilmelidir.

▪ ***Bu çifte ret, aynı zamanda edebiyat, resim, din ya da hukuk sosyolojinizin yönlendirici ilkesi (bkz. 1983c, 1986c, 1987g, 1988b, 1991b). Bu örneklerin her birinde kültürel eserleri, özgül üretim alanlarıyla ilişkilendiriyor, bu eserlerin yalnızca metin içi okumalara ya da yalnızca dış etkenlere indirgenmesine karşı çıkıyorsunuz.***

• Özgül üretim alanını ve alanın "genel" tarihe indirgenemeyecek özgül tarihinin ürünü olan özerkliğini hesaba katarak, birbirini tamamlayan ve ikisi de birbirinden kötü olan iki hatadan kaçınılabilir: Bu hatalardan biri, eserlere kendine yeterli gerçeklikler olarak bakmak, diğeri ise onları genel iktisadî ve toplumsal koşullara doğrudan doğruya indirgemektir. Örneğin Heidegger'in Nazizmi konusunda tartışanlar, felsefî söylemine ya çok az, ya da çok fazla özerklik tanırlar: Heidegger'in Nazi partisinin üyesi olduğu tartışılmaz bir gerçektir, ama ne genç Heidegger, ne olgun Heidegger, Rektör Krieck tarzında bir Nazi ideoloğu olmuştur. İkonakırıcı dışsal yorumun ve övgücü içsel yorumun ortak özelliği, felsefî biçimlendirmenin etkisini dikkate almamalarıdır: İki yorum da, Heidegger'in felsefesinin, felsefî üretim alanının özgül sansürünün dayattığı ve Nazizm'e katılmasını belirleyen etik ve siyasî ilkelerin *felsefî yüceltilmesinden* başka bir şey olmayabileceği olasılığını göz ardı eder. Bunu görmek için, siyasal okuma ile felsefî okuma arasındaki karşıtlıktan vazgeçmek ve temelde müphemiyetle, yani sürekli olarak iki toplumsal mekâna karşılık gelen iki zihinsel mekâna referans vermeleriyle tanımlanan metinleri *ayrılmaz biçimde felsefî ve siyasî* olan ikili okumaya tâbi tutmak gerekir.

Böylece, Heidegger'in düşüncesini kavramak için sadece döneminin "kabul gören düşüncelerini" (gazetelerin başyazılarında, üniversite konuşmalarında, felsefî kitapların önsözlerinde ve profesörler arasındaki konuşmalarda vb. ifade edilen düşünceleri) değil, büyük uzmanların, yani yeni-Kantçıların, fenomenologların, yeni-Thomasçıların mücadele ettiği felsefî alanın özgül mantığını da anlamak gerekir. Heidegger, felsefede yaptığı "muhafazakâr devrimi" gerçekleştirmek için olağandışı bir teknik icat yeteneğine (*Kant ve Metafizik Sorunu*'nda gösterdiği mahareti görmek yeterli-

dir), yani istisnaî bir felsefî sermayeye ve alandaki konumların bütününe pratik bir hâkimiyet gerektiren, tavır almalarına felsefî olarak kabul edilebilir bir biçim verme yeteneğine, harika bir felsefî oyun duygusuna yaslanmak zorundaydı. Splengler, Jünger ya da Niekisch gibi basit siyaset yazarlarının tersine Heidegger, o zamana dek birbiriyle bağdaşmaz görülen felsefî tavırları, yeni bir felsefî konumda gerçekten *bütünleştirir*. Mümkün olanlar mekânı üzerindeki bu hâkimiyet, en açık şekilde ikinci Heidegger'de görülür: Bu döneminde Heidegger, kendisini sürekli olarak bağıntısal biçimde tanımlar, geçmişteki ve o andaki tavırlarına ilişkin, felsefe alanındaki başka konumlara dayanarak üretilebilecek temsilleri öngörüp bunlara karşı çıkar.

• ***Heidegger'in siyasal düşüncelerini, bağlamının incelenmesinden çok, metnin kendisinin okunmasından ve işlev gördüğü çoğul anlamsal çerçevelerin aydınlatılmasından çıkarıyorsunuz.***

• Heidegger felsefesinin en öngörülemez siyasal içerimlerinden bazılarını ortaya çıkaran şey, eserin kendisinin, çifte anlamlarının ve yorumlarının okunması oldu: Zamansallık kuramının içinde saklı olan refah devletini reddi, "başıboşluk" [göçebelik] kınamasında yüceltilen anti-Semitizm, Jünger'le diyaloğunun dolambaçlı imalarında kayıtlı olan, Nazilere geçmişte verdiği desteği eleştirmeye yanaşmaması vb. Bütün bunlar, 1975'te gösterdiğim gibi metinlerin kendisinde bulunabilirdi, ama felsefî okuma ortodoksisinin muhafızları bunları ortaya çıkaramadı. Onlar, düşkün aristokratların davranış tarzına benzer bir şekilde, sosyal bilimlerdeki yakalayamadıkları ilerlemelerin kendi farkları açısından yarattığı tehdit karşısında, Heidegger gibi, varlıkbi-

lim ile antropoloji arasındaki kutsal ayrıma sımsıkı sarıldılar. Katıksız bir mantıksal çözümleme de, katıksız bir siyasal çözümleme de, hakikati, açıkça ortaya konan sistem ile bastırılan sistem arasındaki bağıntıda bulunan çifte bir söylemi açıklamakta yetersiz kalır.

Çoğu zaman düşünüldüğünün aksine, bir felsefeciyi yeterince anlamak için, *philosophia perennis* olarak anlaşılan kanonik metinlerin zamandışı okumalarının gerçekleştirdiği sonsuzlaştırma yoluyla tarihsizleştirme ya da daha kötüsü, kimi zaman inanılmaz çarpıtmalar pahasına ("Heidegger *Holocauste*'u anlamamıza yardım ediyor" dendiğini duyduğum zaman, rüya gördüğümü sandım, ama belki de ben yeterince "postmodern" değilim!) günün tartışmalarına uydurmaya yönelik bir tür sürekli "dış görünüm temizliği" gerekli değildir. Bunun için, sorunsalı yeniden kurarak eserin temelinde bulunan ilkeyi, bağlantı içinde kurulduğu mümkün olanlar mekânını, ona biçimini veren özgül alanın etkisini keşfetmeye olanak sağlayan gerçek bir tarihselleştirme gerekir.

- **L'Ontologie politique de Martin Heidegger*'in kitap olarak Almanca basıldıktan on yıl kadar sonra Fransızca baskısının yapılması, felsefenin siyasal körlüğü ya da en azından felsefenin bazı felsefeciler tarafından siyasal kullanımları sorusunu sorma fırsatı da yaratmıştı.***

- Heidegger'in eseri etrafında başlayan ve bazı felsefecilerin büyük siyasal sorumsuzluklarını her zamankinden daha açık gösterdikleri tartışmayı fırsat bilerek, felsefeye ilişkin belli bir anlayışın siyasal açıdan müphem içerimlerini gözler önüne sermeye çalıştım. Fransa'da 1960'lı yıllardan bu yana yayılan bu anlayış, özellikle Nietzsche ya

da Heidegger'in eserlerine düzülen övgülerle bir ihlal estetizmine -Amerikalı dostlarımın deyimiyle bir *radical chic* biçimine- yol açmış, entelektüel ve siyasal açıdan son derece kuşku uyandırıcı tavırlar doğurmuştur.

Bu açıdan bakıldığında çalışmalarım -özellikle *L'Amour de l'art*[7] ya da *La Distinction*'u düşünüyorum- Sartre'dan bu yana her zaman estetik bir boyut içermiş olan felsefî duruşun ya da tavrın çok uzağında yer alır. Kültürün değil, kültürün bir sermaye ve simgesel tahakküm aracı olarak toplumsal kullanımlarının eleştirisi, felsefenin estetikleştirilmesini daha önce görülmemiş bir düzeye vardıran o Fransız felsefecilerine has -çoğu zaman Barthes'ta ya da *Tel Quel*'de (Baudrillard'ın sözünü bile etmiyorum) olduğu gibi- "bilimsel" bir yüzeyin gerisine saklanan felsefeyi estetize etme çabalarıyla bağdaşmaz.

Böylece "Heidegger meselesi" bana, felsefî estetizmin, bir toplumsal aristokratizmden kaynaklandığını gösterme fırsatı sağladı. Sosyal bilimlerin küçümsenmesinin temelinde yatan bu aristokratizm, toplumsal dünyanın gerçekçi bir şekilde anlaşılmasına olanak tanımaz ve mutlaka Heidegger'in *grosse Dummheit*'ı kadar dehşet verici "hatalar"a yol açmasa da, entelektüel hayat, dolayısıyla siyasal hayat açısından çok ciddi sonuçlar doğurur. Felsefî projeleri "insan bilimleri"yle son derece ikizdeğerli [*ambivalent*] bir ilişkiyle kurulan ve felsefeci statüsünün kast ayrıcalıklarını hiçbir zaman tamamen bırakmamış olan, 1960'lı yılların Fransız felsefecilerinin, bütün dünyada, ama özellikle ABD'de sosyal bilimlere yönelik eski felsefî eleştiriye yeni bir canlılık kazandırmaları ve yapıbozum ve metin eleştirisi adı altında, her nedense postmodern ya da postmodernist adı verilen,

---

7 Sanatın belirleyenleri ve toplumsal kullanımları için bkz. 1968a, 1971b, 1971d, 1947d, 1979a, 1989b; ayrıca Bourdieu, Boltanski, Castel ve Chamboredon 1965.

pek gizlenmeyen bir irrasyonalizm biçimini yaymaları bir rastlantı değildir.

- ***Heidegger'e ve genelde felsefî söylemin işleyişine dair çözümlemeniz,[8] sosyolojinin felsefeyle ilişkisindeki nesnel konumuna dair bir çözümlemeyi varsayıyor ve gerektiriyor.***

- Avrupa felsefesi, 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana kendisini, sosyal bilimlere, özellikle psikolojiye ve sosyolojiye, bu bilimler aracılığıyla toplumsal dünyanın "bayağı" gerçeklerine doğrudan ve açıkça yönelen bütün düşünce biçimlerine karşıt olarak tanımladı. Felsefecilerin her zaman "indirgemeci", "pozitivist" vb. olarak kınadıkları istatistik araştırma veya basit bir tarihsel belge çözümlemesi gibi "katıksız olmayan" yöntemler kullanarak ya da aşağı sayılan nesneleri inceleyerek küçülmeden kaçınmaya, tarihsel şeylerin olumsallığına dalmanın reddi eşlik eder: Statülerine çok düşkün felsefecileri, her zaman en "evrensel" ve "sonsuz" düşünceye dönmeye (bazen, günümüzde Habermas'ta olduğu gibi en beklenmedik yollardan) götüren bir rettir bu.

1960'lı yıllardan bugüne kadarki Fransız felsefesinin özgül niteliklerinin birçoğu, *Homo academicus*'ta gösterdiğim gibi, akademik ve entelektüel alanın ilk kez insan bilimleri

---

8 Bourdieu, Heidegger'in varlıkbilimi dışında felsefenin, tarihsel belirlenimleriyle yüzleşmeyi reddederek kendini gizemselleştirip yanılan ve yanıltan entelektüel pratiğin ideal tip örneği olarak kuruluşunu ve söylemini de çözümlemiştir (1983d ve 1985d). Öğrencilerinin ve meslektaşlarının felsefe alanındaki çözümlemeleri arasında, Boschetti'nin (1985) Sartre üzerine, Fabiani'nin (1989) III. Cumhuriyet felsefecileri üzerine ve Pinto'nun (1987) çağdaş felsefe üzerine çözümlemeleri akılda kalacaktır. Öyle görünüyor ki, Bourdieu için felsefe, radikal bir kendi kendini temellendirme arzusunu, ancak vazettiği düşünümselliği uygulamak koşuluyla, başka bir deyişle, sorunsallarını, kategorilerini ve pratiklerini toplumsal olarak konumlandırmayı ve kendi iç işleyişini düzenleyen toplumsal yasaları görmeyi kabul ederek, tarihsel temellerinde kayıtlı sınırları aşmaya çalışarak gerçekleştirebilir.

uzmanlarının (Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel vb.) hâkimiyetine girmesiyle açıklanabilir. Dönemin çalışmalarının odak noktası, bütün insan bilimlerinin, hatta Foucault'nunkiler gibi felsefî girişimlerin paradigması olarak kurulan dilbilime kaydı. Felsefelerin, ayrıcalıklı "felsefeci" statüsünü terk etmeden, sosyal bilimlerin bilimselliğini taklit etme ve yöntemlerini alma çabalarını adlandırmak için "-loji" etkisi dediğim şeyin kökeni budur: Barthes'ın edebiyat semiyo*loji*sini, Foucault'nun arkeo*loji*sini, Derrida'nın gramato*loji*sini ya da Althussercilerin Marx'ın metninin "bilimsel" okumasını, kendine yeterli ve özerk bir bilim olarak, hatta bütün bilimlerin mihenk taşı olarak sunmaya yönelik gayretlerini kastediyorum (1975b).

- ***Bütün bunlar, felsefenin ölüm ilanına benziyor. Günümüzde çeşitli sosyal bilimler tarafından her yandan kuşatılmış olan felsefenin hâlâ özgül bir misyonu kaldı mı? Sosyoloji, disiplinlerin kraliçesinin tacını elinden alıp onu geçersiz kılacak mı? "Sosyolojik bir felsefe"nin (Collins, 1988-1989) zamanı geldi mi, yoksa bu ifade anlamsız mı?***

- İster *skholè*'nin skolastik konumu, ister akademik dünyanın korunmuş piyasası ve sadık alıcılarıyla kendi içine kapanması, ister daha genel olarak her tür ihtiyaç ve aciliyet karşısında mesafesi söz konusu olsun, felsefî düşüncenin gerçekleştirildiği koşulları hatırlatmanın felsefeyi kınamayla bir ilgisi yok; hele bütün bilgileri ve düşünceleri göreceleştirmeyi hedefleyen polemik bir kınamayla hiç ilgisi yok. Felsefeyi kültürel üretim alanındaki ve toplumsal mekândaki yerine yerleştiren sosyolojik bir çözümleme, felsefeyi yok etmek şöyle dursun, felsefeleri ve bunların birbiri ardına gelişlerini tamamen anlamanın ve böylece felsefeci-

leri miraslarında kayıtlı olan "düşünülemeyen"den kurtarmanın tek yoludur (1983a, s. 52; 1990e). Sosyolojik çözümleme, en sıradan düşünce araçlarının, kavramların, sorunların ve sınıflandırmaların, yeniden üretimlerinin toplumsal koşullarına ve felsefî kurumun işlevlerine ve işleyişlerine içkin olan toplumsal felsefede kayıtlı belirleyenlere neler borçlu olduklarını keşfetme olanağı sağlar, böylece düşüncelerinin toplumsal düşünülmeyenini yeniden sahiplenmelerini sağlar.

Eğer sosyal bilimler felsefe için bir tehdit oluşturuyorsa, bu, sanıldığı gibi o zamana dek felsefenin tekeline aldığı alanlara el koyduğu için değildir. Daha çok, (sessizce ya da açıkça) profesyonel felsefecinin makamında ve duruşunda söze dökülmeden kayıtlı olan şeyin tam karşıtı (tarihselci, yine de akılcı) bir felsefeye kalkıştıkları içindir.

▪ *Peki siz eserinizin felsefeye ait olduğunu söyler miydiniz?*

• Sorunun benim için pek anlamı yok. Kendi bahçelerini koruma konusunda gösterdikleri titizlik bakımından herkesi geride bırakan felsefecilerin cevabının ne olacağını da biliyorum...

Entelektüel güzergâhımın biraz idealleştirilmiş bir tablosunu çizmek isteseydim, bunun, benim felsefeden anladığım şeyi gerçekleştirmeme olanak veren bir girişim olduğunu söylerdim. Bu da, genelde felsefeci diye anılanların, benim felsefeden anladığıma her zaman uygun olmadıklarını söylemenin başka bir yoludur... Ama bu biraz kurgusal bir tablo olurdu, çünkü her biyografide rastlantının çok büyük payı vardır; yaptığım şeylerin çoğunu gerçekten seçmedim. Aynı zamanda bu cevapta bir gerçek nüvesi vardır: Aslında sosyal bilimlerdeki gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda, bu

bilimlerin elde ettiklerinden ve tekniklerinden mahrum kalmak giderek daha da olanaksız hale gelmektedir -yine de felsefecilerin çoğu bundan pek de rahatsız görünmüyor. Ne olursa olsun, "beyaz sayfa ve kalem" yanılsamasından kurtulduğum için çok şanslı olduğumu düşünüyorum. Entelektüel donanımım felsefe eğitimimden ibaret olsaydı neler söyleyebileceğimi hayal etmek için, yakın zamanda (Fransızca) yazılmış herhangi bir siyaset felsefesi ders kitabını açmam yetiyor. Yine de felsefe eğitiminin benim için kritik önem taşıdığını düşünüyorum. Felsefe eserlerini ve itiraf etmeliyim ki özellikle İngiliz ve Alman yazarları okumadığım veya tekrar okumadığım tek gün bile geçmiyor. Sürekli olarak felsefecilerle çalışma halindeyim ve sürekli olarak felsefecilerden yararlanıyorum. Ama benim için fark, felsefî araçların -bu kuşkusuz biraz kutsallığı bozacak- matematiksel araçlarla tamamıyla aynı düzlemde olmaları: Kant ya da Platon'un bir kavramı ile faktör analizi arasında varlıkbilimsel bir fark göremiyorum...

- *Kuramdan bahsettiğimize göre, bir muammayı aydınlatmak istiyorum. Sıklıkla bir "toplumsal kuramcı" olarak sunuluyor ve okunuyorsunuz (ve bildiğiniz gibi bu, ABD'nin olası sosyolojik şahsiyetler galerisinde çok iyi tanımlanmış bir tip). Bununla birlikte, eserinizde katıksız biçimde kuramsal önermelerin azlığı her zaman dikkatimi çekmiştir. Sürekli olarak tikel araştırma sorunlarına ve verilerin toplanmasında, kodlanmasında ya da çözümlenmesinde ya da belli bir nesnenin kuruluşunda karşılaştığınız zorluklara gönderme yapıyorsunuz. Paris'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'deki araştırma seminerinize katılanları "habitus ve alan hakkında sarih bir açıklama" beklememeleri gerektiği konusunda uyarıyorsunuz. Ampirik daya-*

naklarından ayrı oluşturduğunuz kavramları tartışmaktan da hiç hoşlanmıyorsunuz. Eserinizde kuramın aldığı yeri anlatır mısınız?

• Bir eserin algılanmasının, okurların içinde bulunduğu entelektüel geleneğe, hatta siyasal bağlama göre değişeceğini söylememe gerek yok. Aslında, içinde bulunanlara dayattığı zihinsel yapılar aracılığıyla ve özellikle dönemin tartışmalarına bağlı yapılandırıcı karşıtlıklar yoluyla (İngiltere'de yeniden üretim/direniş, Amerika Birleşik Devletleri'nde makro/mikro vb.), yazar (ya da eseri) ile okur arasına giren şey, bütün bir alımlama alanının yapısıdır. Buradan kimi zaman şaşırtıcı, kimi zaman acı verici olabilecek her tür çarpıtma çıkabilir. Kuşkusuz benim örneğimde, en şaşırtıcı olanı Fransa'da algılanma biçimim ile yabancı ülkelerde algılanma biçimim arasındaki dengesizliktir. Çeşitli nedenlerle -özellikle felsefeciler gibi dikkatli olması beklenenler görmek istemediği için, ama aynı zamanda ve daha çok, çalışmalarımın siyasal, eleştirel, hatta polemik boyutu olarak algılanan şey tarafından gizlendikleri için- araştırmalarımın kuramsal içerimleri ve antropolojik temelleri -pratik kuramı, eylem felsefesi vb.- Fransa'da neredeyse hiç dikkat çekmedi. Buna karşılık, modası geçmiş bir entelektüel tartışma ortamıyla bağlantılı, belirlenimcilik ile özgürlük, rölativizm ve iki dünya savaşı arası dönemin başka anlamsız meseleleri hakkında tipik skolastik tartışmalar gündeme geldi -bunlar, kısmen çok sayıda entelektüelin Marksizm'e teslim olması, kısmen de felsefe sınıflarında aktarılan akademik sorunsalların ataleti nedeniyle sürüp gidiyor. Ama sanırım esas olan, benim, çağdaş toplumların özgül niteliklerinin tarihsel bir çözümlemesi üzerine kurulu genel bir antropoloji kurma girişimi gördüğüm yerde, onların sadece -özellikle eğitim sistemi ve kültür üzerine- siyasal *savlar*

görmesidir. Derindeki niyetlerimin böyle yanlış anlaşılmasında, şu olgunun da payı vardır: Toplumsal dünya üzerine genel söylemler, hele bu dünyanın bilgisi üzerine evrensel bir üst-söylem üretmeye hiçbir zaman yanaşmadım. Aslında bilimsel pratik üzerine söylemin bilimsel pratiğin yerini almasının, son derece yıkıcı sonuçlar doğurduğunu düşünüyorum. Gerçek kuram, üretimine olanak sağladığı bilimsel çalışmada tamamlanan ve ortadan kalkan kuramdır. Kendisini gösteren, görünen kuramı, görülmek için yapılan, Fransızca'da söylediğimiz gibi cafcaflı [*tape-à-l'oeil*] kuramı hiç sevmem. Günümüzde bunun çok yaygın bir tavır olmadığının farkındayım.

Genellikle epistemolojik düşünüm öyle tasavvur ediliyor ki, kuram ya da epistemoloji varolmayan bir bilimsel pratik üzerine muğlak ve boş bir tür söylem olarak algılanıyor. Benim için kuramsal düşünüm, kendisini, yalnızca bilgi verdiği bilimsel pratiğin içine gizlenerek gösterir. Burada Sofist Hippias kişiliğini örnek verebilirim. Hippias, *Hippias mineur*'de belli bir vakanın üzerine çıkmaktan âciz bir tür aptal olarak görünür. Kendisine güzelin anlamı üzerine sorular sorulduğunda saplantılı bir biçimde tekil örnekler sayarak cevap verir: Güzel bir tencere, güzel bir genç kız vs. Aslında Dupréel'in gösterdiği gibi, genellemeyi ve beslediği soyutlamanın şeyleştirilmesini reddetme yönündeki aşikâr bir eğilime itaat eder. Hippias'ın felsefesini (sosyal bilimlerde çok sık rastlanan soyutlamaların şeyleştirmesinden çok korksam da) paylaşmıyorum gerçi, ama ancak kuramsal olarak kurulmuş ampirik vakalar aracılığıyla düzgün düşünülebileceğine inanıyorum.

▪ ***Yine de eserinizde çok genel uygulanabilirliği olan bir kuram olduğunu ya da daha kesin olmak ve Wittgenste-***

in'ın bir kavramını kullanmak gerekirse, bir "düşünme araçları" bütünü olduğunu inkâr edemezsiniz.

• Kuşkusuz. Ama bu araçlar sadece ürettikleri sonuçlarla görünür hale gelebilir ve düşünme aracı olarak kurulmamışlardır. Örneğin 1960'lı yıllarda iktisadî özellikler sabit tutulduğunda, daha kültürlü ailelerden gelen öğrencilerin yalnızca daha akademik başarı düzeylerine sahip olmayıp, aynı zamanda farklı tüketim ve kültürel ifade kipleri de göstermelerini açıklamak için önerdiğim kültürel sermaye nosyonu[9] gibi bir aracın temelleri araştırmada bulunur -yani büyük bir çeşitlilik taşıyan bir nesneler yığınını, karşılaştırmalı olarak düşünülebilecek şekilde kurma çabası sırasında ortaya çıkan pratik sorunlarda ve zorluklarda.

Bir araştırmadan diğerine geçmemi sağlayan çizgi, ayrılmaz biçimde ampirik ve kuramsal olan araştırma mantığıdır. Kendi pratiğimde, en önemli saydığım kuramsal düşünceleri, bir görüşme yaparken ya da bir anket formunu kodlarken buldum. Örneğin beni, toplumsal sınıflar sorununu derinden ve yeniden düşünmeye yönelten, toplumsal sınıflandırmaların [*taxinomies*] eleştirisi (1984a, 1987j), cevap verenlerin mesleklerini sınıflandırırken karşılaştığım somut zorluklar üzerine düşünümlerden doğdu. Sınıf üzerine, Marx ile Weber arasındaki hayalî çatışmaları sürekli tekrarlayan belirsiz ve geveze tartışmalardan kurtulmamı sağlayan şey bu oldu.

▪ *"Teorisist kuram" ile sizin tasarladığınız şekliyle kuram arasındaki fark nedir?*

---

9 Kültürel sermayenin "üç hali" (eklemlenmiş, nesneleşmiş, kurumlaşmış) için bkz. 1979b. Kültürel, sosyal, iktisadî ve simgesel sermaye arasındaki ilişkiler için bkz. 1986g.

• Kuram, kuramların alaşımından ya da açımlanmasından doğan bir tür programsal ya da kâhince söylem değildir (bu tür söylemin en iyi örneği, bazılarının günümüzde yeniden canlandırmaya çalıştıkları, Parsons'un *AGIL** şemasıdır). Benim anladığım şekliyle bilimsel kuram, yalnızca kendisini hayata geçiren ampirik çalışmada ortaya çıkan bir algılama ve eylem programı -ya da isterseniz- bir bilimsel habitustur. *Ampirik çalışma için ve bu çalışma tarafından şekillendirilen geçici bir inşadır.*[10] Dolayısıyla, entelektüel totem muamelesi gören, kavramlar hakkında çoğu zaman içi boş olan ve kendi kendini besleyen bir üst-söylem oluşturmaktan başka bir işe yaramayan kuramsal polemiklere girmektense, yeni nesnelerle karşı karşıya gelmek daha çok şey kazandırır.

Kurama, bilimsel pratiği yönlendiren ve pratik olarak yapılandıran bir *modus operandi* olarak bakmak, elbette, kuramcıların kurama yükledikleri biraz fetişist değeri bir yana bırakmak anlamına gelir. Ürettiğim ya da yeniden canlandırdığım habitus, alan, simgesel sermaye gibi kavramların soyağacını gösterme ihtiyacını bu nedenle hiç hissetmedim. Bu kavramlar, döllenmesiz üremeye benzeyen katıksız bir kuramsal çalışma sonucu ortaya çıkmadıklarından, geçmişteki kullanımlarıyla karşılaştırmalardan pek bir şey kazanmazlar. Araştırmanın pratik zorluklarından doğan bu kavramlar, bu bağlamda değerlendirilmelidir. Kullandığım kavramların işlevi, öncelikle ve her şeyden önce, olumlu oldu-

(*) AGIL: *Adaptation* (uyum), *Goal-setting* (hedef belirleme), *Integration* (bütünleşme), *Latency* (gizillik). Parsons, toplumsal sistemlerin ancak bu dört işlevsel unsurla, bir anlamda değer kategorileri yoluyla açıklanabileceğini öne sürer. Sürekli bir iç ile dış ayrımına dayanan bu sistem, iç ile dışın uyumu, hedeflerin belirlenmesi, değerler aracılığıyla toplumsal bütünleşme ve toplumsal normların devamlılığı üzerine kuruludur - ç.n.

10 Bkz. Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1973, birinci bölüm ve daha önemli gelişmeleri için devamı.

ğu kadar olumsuz da olan yöntembilimsel bir seçim ilkesini, kuramsal bir tavır alışı stenografik bir biçimde adlandırmaktır. Sistematikleştirme zorunlu olarak *ex post* [sonradan yapılmış olup, öncekileri de kapsar biçimde] ortaya çıkar, verimli analojiler yavaş yavaş kuruldukça, kavramın yararlı özellikleri sınanıp görüldükçe kendini gösterir.[11]

Kant'ın düsturunu biraz değiştirerek, kuramsız araştırmanın kör, araştırmasız kuramın boş olduğunu söyleyebilirim. Maalesef, günümüzde, toplumsal olarak hâkim sosyoloji modeli hâlâ, kuramsız ampirik araştırma (burada özellikle paradigmalarını kamuoyu araştırmalarının temsil ettiği o bilginsiz bilimleri ve "yöntembilim" adı verilen o bilimsel saçmalığı düşünüyorum) ile (bugünlerde şu ünlü mikro-makro bağlantısı etrafında fırtına koparan tartışmalarda -bkz. Alexander ve diğerleri, 1987- örneği görülen) katıksız kuramcıların nesnesiz kuramı arasında yaratılan keskin bir ayrıma ve pratik bir ayrılığa dayanıyor. Bir yanda (kendi eserleri değilse) kurucu babaların eserlerinin yorumsamacı kültüne hasredilmiş katıksız *lector** kuramı ile öte yanda ampirik araştırma ve yöntembilim arasında kurulan karşıtlık, bütünüyle toplumsal bir karşıtlıktır. Mesleğin kurumsal ve zihinsel yapılarında kayıtlıdır, kaynakların, makamların ve yetilerin dağılımında kök salmıştır ve koskoca ekoller (örneğin *konuşma çözümlemesi* ya da *status attainment research* [statüye ulaşma araştırmaları]), neredeyse tamamen tikel bir yöntem üzerine kurulabilir.

11 Bourdieu, örneğin "sosyal sermaye" kavramını, ancak uzun yıllar, çok çeşitli - köylülerin evlilik ilişkilerinden, araştırma temellerinin simgesel stratejilerine, büyük modacılardan önemli okulların eski öğrencilerine dek uzanan- (sırasıyla bkz. 1972d, 1977b, 1980j, 1981a; Bourdieu ve delsaut, 1975) ampirik sahalarda kullandıktan sonra, kavramın türsel niteliklerini ortaya koyan bir makale yazdı.

(*) Bourdieu, Guillaume de la Porré adlı bir Ortaçağ felsefecisinin, okumayla uğraşan kişiler olarak *lectores* ile yaratıcılar, yazarlar -*auctores*- ayrımından esinlenmektedir - ç.n.

• *Kuramsal çalışma anlayışınıza açıklık getirmenizi sağlamanın belki de en iyi yolu, somut olarak bilimsel pratiğinizde, bir süre üzerinde çalıştığınız belli bir nesne hakkında düşünerek araştırma sürecine kuramsal inşayı nasıl yerleştirdiğinizi sormaktır. Burada yakınlarda* Études Rurales'*de "Reproduction interdite: la dimension symbolique de la domination économique" (1989f) [Yasak Yeniden Üretim: İktisadî Tahakkümün Simgesel Boyutu] adıyla yayınladığınız, Béarn köylülerinde bekârlık hakkındaki makalenizi düşünüyorum. Bu makalede bana özellikle ilginç gelen şey, belli bir vakaya dayanarak simgesel şiddetin iktisadî tahakküme getirdiği katkıya dair genel bir kuram oluşturmak için, otuz yıl kadar önce aynı dergide yayımlanan "Célibat et condition paysanne" (1962a) [Bekârlık ve Köylülüğün Durumu] başlıklı bir makalede incelediğiniz nesneye geri dönmeniz oldu.*

• İlk makalenin çıkış noktası, makalede de örtülü bir biçimde anlattığım tamamen kişisel bir deneyim oldu. O dönemde "kaybolmak" zorunda olduğumu hissediyordum. Cümleleri "ben" kullanmadan kurmaya özen gösteriyor, bir tür "giriş sahnesi" olan o olayı mümkün olduğu kadar tarafsız şekilde anlatmaya çalışıyordum: Yani Noel öncesi bir arkadaşımın beni "göreceksin çok gırgır" vs. diyerek götürdüğü bir kahvede cumartesi gecesi düzenlenen küçük kır balosunu. Orada çok şaşırtıcı bir şey görmüştüm: Dans eden, şehirli görünümlü genç insanlar vardı ve benim yaşlarımda, hepsi de bekâr olan bir grup insan daha vardı; dans etmiyorlardı, baloyu seyrediyor ve farkında olmadan yavaş yavaş ilerleyerek dansa ayrılan alanı daraltıyorlardı. Bu sahne, bir tür meydan okumayı gizliyordu: O dönemde aklımın gerisinde, dolaysız deneyim sahibi olduğum bir evreni nesne olarak alma isteği vardı. Kabil'de, yani bana yabancı

olan bir evrende çalıştığımdan, *Hüzünlü Dönenceler*'i tersten yazmak gibi bir girişimin ilginç olacağını düşünüyordum (o dönem bu eser, hepimizin kafasındaki büyük modellerden biriydi): Yerli dünyanın nesneleştirilmesinin bende yaratabileceği etkileri gözlemlemek. Şu halde kuramsal bir niyetim vardı. Sonra balo sahnesi kafamda sorular uyandırdı. Hem yerlilerde hem gazetecilerde hep varolan sıradan açıklamayı aşmak için çaba göstermeye başladım. Her yıl, bazı köylerde yapılan bekârlar panayırı hakkında "kızların artık köyde kalmak istemedikleri" söylenir ve bu düşüncede kalınır. Yaşı gelmişlerin, yani normal olarak üremesi meşru sayılanların evlenemiyor olmasını bir skandal olarak yaşayan insanları dinledim. Daha sonra istatistikler yaptım, belli sayıdaki değişkene göre bekârlık oranlarını hesapladım. Ayrıntıları geçiyorum, 1962 tarihli makalede var. 1970'li yıllarda İngilizce kitap olarak basılması için bu makaleyi yeniden ele almam istendi ve ben de çözümlemenin artık düşüncelerime uygun olmadığını görerek, fırsattan istifade yeniden üzerinde çalıştım. "Yeniden Üretim Stratejileri Sisteminde Evlilik Stratejileri"[12] adlı bir makale çıktı. Bu makalede yaptığım şeyin örtük felsefesini açığa çıkarmaya çalıştım: O dönem hâkim olan akrabalık kuramlarının, yani yapısalcı kuramın modelinin yerine, evlilik ilişkilerine farklı bir yaklaşımı koymaya çalışmıştım. O zamandan bu yana bu yaklaşım, özellikle aile tarihçileri arasında enikonu kabul gördü, hatta sıradanlaştı. Söz konusu yaklaşımda, evlilikler karmaşık yeniden üretim stratejileri olarak görülür ve her evlilik, mülkiyetin büyüklüğü, kişinin ailenin kaçıncı çocuğu olduğu, ikamet, olası eşler arasındaki yaş farkı, servet farklılıkları vb. bir dizi parametreyi devreye sokan kar-

---

12 Krş. 1972d. Farklı yeniden üretim stratejileri ve bunların kendi aralarındaki ilişkileri, *La Noblesse d'État*'da derinlemesine bir çözümlemeye konu olmuştur (1989d, s. 386-427).

maşık stratejilerin[13] bileşkesi olarak tasavvur edilir. Bu, özellikle "kopuş"tan bahsetmeyi sevenler için yararlı olabilecek şu dersin çıkarılabileceği bir ilk revizyondu: Bilimsel kopuş, bir çırpıda gerçekleşmez, sırra vâkıf olma felsefelerindeki (ve Althussercilerdeki) gibi bir tür kökensel edim değildir; otuz yıl sürebilir. Bu nedenle, sürekli aynı şeyi tekrarladığımız yolunda eleştirilerle karşılaşmayı göze alarak, bazen aynı konuyu on kez yeniden ele almak gerekir.

Ben de bir revizyon yaptım ve sanırım başlangıçta sunulan bazı şeylere daha bir açıklık getirdim. Bu noktada sezgi nosyonu üzerine düşünmenin yeri geliyor. Bir sosyoloğun sezgili biri olduğu söylendiğinde, bu bir iltifat değildir. Neden o baloyu seçtiğimi bilmek için yirmi yıl verdim diyebilirim. On yıl önce böyle şeyleri asla söylemezdim ama, sanırım bu konuya ilgimin başlangıç noktası, hissettiğim -kuvvetli- sempati duygusu, gördüğüm sahneden yayılan *pathos* vb. oldu.

▪ ***Ama 1989 tarihli makale, önceki çözümlemelerle bir kopuş gösterse de, onların bir uzantısı...***

• Altbaşlığının da gösterdiği gibi, bu makalede, o vakayı genel bir simgesel şiddet kuramının -böyle kelimeler kullanmakta hâlâ tereddüt ediyorum- tikel bir vakası olarak yeniden düşünmeye çalıştım. Sistemin eski halinde ayrıcalıklı olan ve yeni evlilik kurallarını benimseyemeyecekleri, geleneksel kurallara aykırı davranamayacakları için kendi ayrıcalıklarının kurbanı olarak bekârlığa mahkûm olan bekârların, büyük ailelerin (büyük aile, azamî otuz hektar toprağa

13 Bourdieu (1987b) bu paradigma değişikliğini ve bunun sosyal teori ve araştırmanın pratik anlamda yürütülmesi (ne tür veri toplanmalı, nasıl kodlanmalı vb.) açısından içerdiklerini tartışır.

sahip olan aile demektir) büyük erkek çocuklarının başına ne geldiğini anlamak amacıyla, balo sahnesinde örtük olan, daha doğrusu kendini hem gösteren hem gizleyen şeyleri yeniden kurmalıydım: Balo, evlilik piyasasının somut bir tecessümüdür; tıpkı belli bir piyasanın, iktisat kuramının piyasa kavramıyla hiçbir ilişkisi olmamasına rağmen onun somut bir tecessümü olması gibi. Benim gördüğüm, evlilik piyasasının pratik haliydi, ancak birkaç yıldır ortaya çıkmakta olan yeni mübadele biçiminin mekânıydı, aile tarafından kontrol edilen korumalı piyasanın yerini almış olan serbest piyasanın somut gerçekleşmesiydi -burada Polanyi'den yararlanabiliriz. Dans pistinin kenarında dansa kalkamayıp dizilen bekârlar, korunaklı bir piyasanın yerini, herkesin kendi başının çaresine bakması gereken ve sadece kendi gücüne, kendi simgesel sermayesine, yani dans etme, giyinme, kendini gösterme, kızlarla konuşma yeteneğine vs. güvenebileceği serbest piyasanın alışının kurbanı olmuşlardı. Korunaklı bir evlilik düzeninden serbest mübadeleye dayanan bir evlilik düzenine geçişle birlikte, kurbanlar ortaya çıkmıştı ve bu kurbanların dağılımı rastlantısal değildi. Bu aşamada istatistikleri yeniden ele aldım. Gördüğüm anlamı özetleyen pasajı (s. 29-30) size okuyacağım:

> İstatistikler gösteriyor ki, köylülerin oğulları evlenebildiklerinde, eş olarak köylü kızlarını alıyorlar, oysa köylü kızları genellikle köylü olmayanlarla evleniyor. [Yeni evlilik düzeninde evlenme olasılıklarının, küçük bir köyde mi yoksa kentte mi oturulduğu, yani bir tür kentlileşme derecesi, eğitim düzeyi gibi bazı özelliklere göre çok eşitsiz bir biçimde dağıldığını saptamıştım.] Evlilik stratejilerindeki bu antagonizma, grubun oğulları için istediğini kızları için istemediğini ya da daha kötüsü oğulları için kızlarını istese de, kızları için oğullarını istemediğini gözler önüne ser-

mektedir. Kız alan ya da kız veren taraf olmalarına bağlı olarak birbirine taban tabana zıt stratejileri izleyen köylü aileleri, hem nesnesi hem öznesi olunan simgesel şiddetin etkisi altında kalırlar. İçeriden evlenme [endogami] değerlendirme ölçütlerinin birliğini, dolayısıyla grubun uyum içinde olduğunu gösterirken, evlilik stratejilerindeki ikilik, grubun bir bireyin değerini, yani bireyler sınıfı olarak kendi değerini kestirmek için kullandığı ölçütlerin ikiliğini açığa çıkarır.

İşte söylemek istediğim şeyin az çok tutarlı görünen bir ifadesi (1989f, s. 30-33).

Bekârlık örneği ilginçtir, çünkü son derece önemli bir iktisadî olguyla ilgisi vardır: Fransa, otuz yılda köylülerinin çok önemli bir oranını (gösterilerin bastırılması dışında) en ufak bir polis şiddeti kullanmadan tasfiye etmiştir, oysa Sovyetler Birliği köylülerini tasfiye etmek için en şiddetli yollara başvurmuştur. (Basite indirgiyorum ama makaleyi okursanız bunu çok daha incelikli bir biçimde söylediğimi göreceksiniz...) Başka bir deyişle, simgesel şiddet, belli koşullarda ve belli bir bedelle, siyasal-polisiye şiddetten çok daha etkin bir şekilde işlev görebilir. (İktisadî alanda bile etki eden bu "yumuşak" şiddet biçimlerine yer vermemiş olmak, Marksist geleneğin büyük zaaflarından biridir.)

Son olarak, son sayfanın son satırına, bu metnin "kuramsal" meselelerini göremeyecek olanlara yönelik yazdığım (*Études rurales*'de çıkmış, bekârlık üzerine bir metinde kim "büyük kuram" arar ki?) küçük bir notu okumak istiyorum:

Kendi farkını göstermek için, öne sürülen çözümlemenin bütün rakip kuramlarını gözden geçirmekten -öyle ki bu çözümlemenin tek ilkesinin farklılık arayışı olduğu sanılabilir- ibaret olan tipik skolastik çalışmayı hiç sevmememe rağmen, öznel yapıların nesnel yapılara bilinçdışı bir biçimde

uyarlanmasına dayanan bir yanlış tanıma olarak simgesel şiddete ilişkin kuram ile, disiplin ya da terbiye etme olarak Foucault'cu tahakküm kuramı arasındaki farka, ya da başka bir düzlemde, alan gibi bir kavram ile açık ve geçirgen ağ metaforu arasındaki farka dikkat çekmek isterim.

Kısacası, üç kez kaldırdıktan sonra tekrar koyduğum bir dipnot dışında söylememeye büyük özen göstermiştim, ama en mütevazı ampirik çalışmada bile bazen çok önemli olabilecek kuramsal meseleler vardır.

▪ *Bu makalede simgesel şiddet nosyonuna değiniyorsunuz. Bu nosyon, genelde tahakküm çözümlemenizde kuramsal açıdan merkezî bir rol oynuyor. İleri toplumlardaki sınıfsal tahakküm, uluslar arasındaki (emperyalizm ya da sömürgecilik gibi) tahakküm ilişkileri ve erkeklerin tahakkümü gibi görünürde birbirinden son derece farklı fenomenleri açıklamak açısından bu nosyonun vazgeçilmez olduğunu söylüyorsunuz. Bu kavramdan ne anladığınızı ve hangi işlevi yerine getirdiğini daha kesin olarak söyleyebilir misiniz?*

• Simgesel şiddet, mümkün olan en basit şekilde ifade edersek, bir toplumsal eyleyici üzerinde kendi suç ortaklığıyla uygulanan şiddet biçimidir. Şu var ki, bu formül tehlikelidir, çünkü iktidarın aşağıdan gelip gelmediği ve ezilenin kendisine dayatılan konumu arzu edip etmediği vb. sorunlar üzerine skolastik tartışmalara kapı açabilir. Daha kesin bir şekilde söylersek: Toplumsal eyleyiciler, farkında olan eyleyiciler, belirlenimlere tâbi olduklarında bile, kendilerini belirleyeni yapılandırdıkları ölçüde kendilerini belirleyenin etkililiğini üretmeye katkıda bulunan eyleyicilerdir. Tahakküm etkisi neredeyse her zaman, belirleyenler ile onları o

şekilde oluşturan algı kategorileri arasındaki "uyum"la ortaya çıkar. (Bu da şunu gösterir ki, tahakkümü özgürlük ile belirlenim, seçim ile zorlanma alternatifleri açısından akademik terimlerle düşünmeye çalışırsak işin içinden çıkamayız. Krş. 1982a, s. 36.) Şiddet olarak algılanmadığı için uygulanabilen şiddetin tanınmasını "yanlış tanıma" diye adlandırıyorum. Dolayısıyla "tanıma" terimini, düşünüm-öncesi, temel varsayımlar dizisi anlamında kullanıyorum -toplumsal eyleyicilerin, yalnızca dünyayı sorgulamadan benimseyerek, olduğu gibi kabul ederek ve zihinleri bu dünyayı yine bu dünyanın yapılarından çıkan bilişsel yapılara göre oluştuğu için doğal bularak başvurdukları varsayımlardır bunlar. Toplumsal bir dünyanın ortasına doğduğumuz için, belli postülaları, aksiyomları kendiliğinden ve aşılanması gerekmeden kabul ediyoruz.[14] Nesnel yapılar ile bilişsel yapılar arasındaki dolaysız uyum nedeniyle, dünyanın düşünce olarak kabulünün çözümlenmesi, gerçekçi bir tahakküm ve siyaset kuramının gerçek temelidir. "Gizli ikna" biçimlerinin en amansızı, basit bir biçimde *şeylerin düzeni* aracılığıyla uygulanandır.

▪ ***Eserinizin maruz kaldığı bazı yanlış anlamaların kaynağının, kuram (sizi Parsons'a yaklaştıran eleştiriler var) ya da yöntembilim konusunda, "üniversite zihniyetinin" bilinmeyeni zaten bilinene, yani üniversite geleneğine indirgeme eğilimi olup olmadığını sorabiliriz.***

• Kendinden eminliğin "demirden kafesine" hapsolmuş bu tür etnik-merkezciliğin harika örnekleri olan değerlen-

14 Bourdieu'nün simgesel şiddet teorisi ile Gramsci'nin hegemonya teorisi arasındaki en önemli farklardan biri budur: İlki hiçbir etkin aşılama, hiçbir ikna çalışması içermez (krş. 1987c, s. 160-161).

dirmeler var. Örneğin yazarının (Jenkins, 1989) beni yazı yazmayı öğrenmek için *college*'a (İngilizce tabiî ki...) dönmeye davet ettiği bir *Homo academicus* eleştirisi hatırlıyorum: "Birileri Profesör Bourdieu'ye Gover'ın *Plain Words*'ünün bir nüshasını veremez mi?" Bay Richard Jenkins, bunu Bay Giddens ya da Bay Parsons, hele Bay Garfinkel hakkında yazar mıydı? Bay Jenkins, Fransız geleneği olarak bildiği şeye sözde bağlılığım yüzünden beni suçlayarak ("Fransız üniversite hayatında benimsenmiş ve köklü bir geleneği olan bir oyunu oynuyor") akademik bir topluluğu tüm yeminlerden daha sıkı birleştiren, *doxa*'dan ayrılamayacak bir yazı geleneğine tartışmasız aidiyetini gözler önüne seriyor. Böylece örneğin beni "söylemlerin *doxa*'vari kipi" gibi bir ifade kullandığım için suçlamaya dek giderken cehaletini göstermekle kalmıyor ("*doxa*'vari kip" Husserl'in etnikyöntembilimcilerce ithal edilmemiş bir ifadesidir), aynı zamanda cehaleti konusundaki cehaletini ve bunu mümkün kılan tarihsel ve toplumsal koşulları da gözler önüne seriyor. Bay Jenkins, *Homo academicus*'ta önerdiğim düşünce kipini benimseyerek eleştirisine düşünümsel bir bakışla baksaydı, kuşkusuz o basitliğe övgünün altında gizlenen anti-entelektüalist yatkınlıkları keşfederdi ve üslup konusundaki partikülarizmimi (ki bir Fransız'dan çok Alman özelliğidir) kınamasının altında yatan naif etnik-merkezci önyargıları o kadar açık ve yalın [*plain*] olacak şekilde ortaya koymazdı. *Homo academicus*'ta sürekli sakındığım ve hakkında uyarıda bulunduğum sahte polemik nesneleştirmelerden birine kalkışmadan önce ("*gerçekten* aktarılan şey, büyük adamın ayrıcalığıdır"), kendisine, örneğin şunu sorabilirdi: (Austin gibi anti-retorik retoriğinin ustalarını makalelerinin ya da kitaplarının başlıklarında çocuk şarkılarının naif basitliğini kullanmaya götürebilen), *plain words, plain style, plain English* ya da *understatement* kültü, başka

bir akademik gelenekle, mümkün olan tüm üslupçu gösteriyle kurulmuş *kendi* geleneğiyle birleşip birleşmiyor mu? Eğer *Homo academicus*'un gerçek niyetini anlamış olsaydı, yazışım karşısında keyfinin kaçmasında, hatta tiksinti duymasında, farklı eğitim sistemlerinin dayattığı ve aşıladığı üslupçu geleneklerin keyfiliği üzerine kendi kendisine sorular sormak için bir fırsat bulurdu - İngiliz üniversitelerinin dil konusunda dayattığı zorunlulukların, okul sistemlerinin bizi her zaman maruz bıraktığı sınırlamaların ve eksiltmelerin işlemesini sağlayan, neredeyse söylenmemiş kaldığı oranda korkunç bir tür *sansür* oluşturup oluşturmadığını sorgulamak için bir fırsat.[15]

Burada (beni eleştirenlerin sık sık sorguladıkları) kültürel keyfilik kavramının işlevi görülür: Entelektüel-merkezci *doxa*'dan kopuşun aracı olan kavram.[16] Kuşkusuz entelektüeller, (özellikle eğitim sisteminin uyguladığı) simgesel şiddetin bilincine varabilecek konumda değildir, çünkü buna ortalamadan çok daha yoğun bir biçimde maruz kalmışlardır ve uygulanmasına katkıda bulunmaya devam ederler.

■ ***Yakın zamanda simgesel şiddet kavramı konusundaki çalışmalarınızı, cinsler arasındaki işbölümü üzerine bir makalede (1990c) sürdürdünüz. Bu makalede, erkek tahakkümünün kuramsal ve tarihsel özgülllüğünü açığa çı-***

15 Bourdieu'ye göre düşüncelerin "serbest dolaşımı"nın önündeki engellerden biri de, yabancı çalışmaların, bunları ithal edenin hiç bilmeyebileceği ulusal kavrayış şemaları aracılığıyla yorumlanmasıdır. Şu halde akademisyenlerin, *ulusal* akademik geleneklerde kayıtlı bulunan kavramsal taraflılıktan kurtulmaları şarttır, çünkü "gerçek bir entelektüel evrenselciliğin ilk koşulu, düşünce kategorilerinin uluslararasılaşmasıdır (ya da ulusal olmaktan çıkmasıdır)" (1990d, s. 10).

16 Entelektüel *doxa*'dan kopuşun bir diğer aracı, entelektüel araçların toplumsal tarihi ve özellikle "öğretime dair idrak kategorilerinin" toplumsal kullanımlarının ve doğuşunun sosyolojisidir (1989d, ilk bölüm).

karmak için, alışılmadık bir kaynak bileşimine -geleneksel Cezayir toplumu hakkındaki etnografik malzemeleriniz, Virginia Woolf'un edebî bakış açısı ve antropolojik belge gibi ele alınan, (Kant'tan Sartre'a kadar) büyük felsefî metinler- yaslanıyorsunuz.[17]

• Bana simgesel şiddetin paradigmatik biçimi gibi görünen erkek tahakkümünün mantığını açığa çıkarmak için, çözümlememi Cezayir Kabilleri hakkındaki etnografik araştırmalarım üzerine kurmayı seçtim. Bunun iki nedeni var. İlk olarak, bugüne dek tartışmayı açıklığa kavuşturmak yerine bulanıklaştıran, kuramsal söylemlerin boş spekülasyonlarından ve cinsiyet ile iktidar hakkındaki klişelerden ve sloganlardan kaçınmak istiyordum. İkinci olarak, cinsiyet tahakkümü çözümlemesinin doğurduğu eleştirel güçlüğün önünü almak için bu yönteme başvurdum: Bu örnekte, binlerce yıldır toplumsal yapıların nesnelliğine ve zihinsel yapıların öznelliğine kazınmış olan bir kurumla karşı karşıyayız; öyle ki çözümlemenin, bilme *nesnesi* olarak ele alması gereken algı ya da düşünce kategorilerini bilme *aracı* olarak kullanma tehlikesi var. Afrika'daki bu dağlı toplum son derece ilginç, çünkü ritüel pratikleri, efsaneleri ve şiiri aracılığıyla, bir temsiller sistemini, daha doğrusu tüm Akdeniz uygarlığında ortak olan ve günümüze kadar zihinsel yapılarımızda ve kısmen toplumsal yapılarımızda yaşamaya de-

---

17 Cinsel karşıtlıklar, başlangıcından itibaren Bourdieu'nün düşüncesinin merkezinde yer almıştır. Önemli ilk makaleleri, doğduğu taşra kenti Béarn'la ilgili ve Cezayir hakkında, "Köylü Toplumlarında Cinsler Arası İlişkiler" (1962c), "Bekârlık ve Köylülük Durumu" (1962a) ve Kabiliyye toplumunda "şeref duygusu"nu destekleyen erkeklik *ethos*'u üzerinedir (1972c). 1962'de yazılan ve 1972a'da basılan ünlü "Kabiliyye Evi ve Tersine Dünya", Kabiliyye kozmogonisini ve ritüel pratikleri yapılandıran eril/dişil karşıtlıkları etrafında düzenlenmiştir. *Les Héritiers* ve *La Reproduction*'da cins temelli eğitim eşitsizliklerine değinmiş, nihayet "Erkek Tahakkümü" (1990c) başlıklı yeni makalesinde konuyu ele almıştır.

vam eden bir görme [*vision*] ve bölme/ikili görme [*di-vision*] ilkesi sistemini hayatta tutan gerçek bir kültürel repertuardır. Böylece Kabillere dünyanın erkek görüsünün temel yapılarının şifresini daha kolay çözebileceğimiz bir tür "büyütülmüş resim" muamelesi yapıyorum: Kamusal ve ortak bir tezahürünü sergiledikleri "fallus-narsisizmi" kozmolojisi, bizim bilinçdışımızda sürekli olarak etkisini gösteriyor.

Bu okuma, her şeyden önce erkek düzeninin gerekçelendirme gerektirmeyecek denli derinde kök saldığını gösteriyor: Kendisini olağan, evrensel olarak dayatıyor (erkek, *vir*, insan, *homo** olmanın tekelini elinde bulunduran, kendi kendisini evrensel hisseden o tikel varlıktır). Bu düzen, bir yandan zaman ile mekânın toplumsal örgütlenmesinde ve cinsler arası işbölümünde ifade edildiği şekliyle toplumsal yapılar, diğer yandan bedenlerde, zihinlerde kazılı bilişsel yapılar arasında kurulan neredeyse kusursuz ve doğrudan uyum sayesinde son derece doğal kabul edilir. Aslında ezilenler, yani kadınlar, toplumsal ve doğal dünyanın her nesnesine, özellikle içinde yer aldıkları tahakküm bağıntısına, ayrıca bu bağıntının gerçekleştiği kişilere, üzerinde düşünülmeyen düşünce şemalarını uygularlar. Söz konusu şemalar bu iktidar bağıntısının kelime çiftleri halinde (yukarısı/aşağısı, büyük/küçük, dışarısı/içerisi, düz/eğik vb.) içselleştirilmesinin ürünüdür, dolayısıyla onları bu bağıntıyı tahakküm edenlerin bakış açısından, yani doğalmış gibi kurmaya yöneltir.

Erkek tahakkümü, simgesel şiddetin, bilincin ve iradenin kontrolü dışında, hem cinsleşmiş hem cinsleştirici habitus şemalarının karanlıklarında yer alan bir tanıma ve yanlış ta-

(*) İngilizce'deki *man* kelimesi gibi, Fransızca'daki *homme* kelimesi de hem erkek, hem adam, hem insan anlamına gelir. Örneğin, "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" olarak çevrilen, *La Déclaration universelle des droits de l'homme*, "Erkek Hakları Evrensel Bildirgesi" şeklinde de çevrilebilir - ç.n.

nıma edimi aracılığıyla gerçekleştiğini en iyi gösteren örnektir. Ayrıca, zorlama ile rıza, dış dayatma ile iç itki arasındaki skolastik karşıtlığı saf dışı bırakmadan simgesel şiddetin anlaşılamayacağını da gösterir. (İki asır yaygın Platonculuk'tan sonra bedenin kendisini kuramsal düşünüm dışında bir düşünümün mantığı içinde "düşünebileceğini" düşünmek zordur.) Bu anlamda, erkek tahakkümünün Fransızca'da *contrainte par corps* [beden aracılığıyla zorlama] dediğimiz şeyden ibaret olduğu söylenebilir. Toplumsallaştırma işlevi, cinsel tahakküm bağıntılarının giderek bedenselleşmesini sağlar: Mitsel dünya görüşlerinin temelinde bulunan, biyolojik cins temsilinin toplumsal inşasını dayatır ve bedenleşmiş gerçek bir siyaset olan bedensel bir *hexis* aşılar. Başka bir deyişle, eril sosyodise özgül etkililiğini, tahakküm bağıntısını, zaten kendisi biyolojik kılınmış bir toplumsal inşa olan bir biyolojiye kaydederek meşrulaştırmasına borçludur.

Cinsel olarak farklılaşmış ve farklılaştırıcı olan bu ikili aşılama işi, (erkekliğin, erilliğin teşhirini kolaylaştıran) şeref ve savaş oyunları gibi temel sayılan oyunlar karşısında ya da ileri toplumlarda siyaset, iş, bilim gibi en değerli oyunlar konusunda kadınlara ve erkeklere farklı yatkınlıklar dayatır. Erkek bedenlerinin erkeksileştirilmesi ve kadın bedenlerinin kadınsılaştırılması yoluyla kültürel keyfiliğin bedenselleştirilmesi, yani bir bilinçdışının kalıcı inşası gerçekleşir. Bunu gösterdikten sonra, başlangıçtaki bu dışlanma ilişkisini, Virgina Woolf'un romanında (1990c) ifade edildiği şekliyle, tahakküm edilenin gözüyle araştırmak için bir uçtaki kültürel mekândan diğer uca geçiyorum. *Deniz Feneri,** simgesel tahakkümün paradoksal bir boyutu üzerine, feminist eleştirinin neredeyse her zaman yok saydığı

(*) Woolf'un özyaşamöyküsüne en yakın olduğu söylenen eseri. Kitap, Ramsay ailesinin üyelerinin çıktıkları bir tatil etrafında geçer - ç.n.

boyutu üzerine son derece net bir çözümleme sunar: Yani tahakküm edenlerin tahakküm yoluyla tahakküme uğraması. Her erkeği, muzaffer bilinçdışında, erkek hakkındaki egemen temsile uymak için göstermesi gereken umutsuz ve biraz patetik çabaya yönelten bir kadın bakışı söz konusudur. Virginia Woolf, ayrıca kadınların toplumun merkezî oyunlarına girmeye yönelten *illusio*'yu bilmedikleri için, bu yatırımdan doğan *libido dominandi*'den [tahakküm kurma arzusundan] nasıl kurtulabildiklerini, dolayısıyla ancak vekâlet yoluyla katılabildikleri erkek oyunları konusunda görece net bir görüş oluşturmaya toplumsal olarak eğilimli olduklarını anlamamızı sağlar.

▪ ***Geriye kadınlara neredeyse evrensel bir biçimde atfedilen aşağı statü muammasını açıklamak kalıyor. Burada, bazı feminist cevaplarla (örneğin O'Brien, 1981) -farklılıklar taşısa da- uyumlu bir çözüm öneriyorsunuz.***

• Bilinen toplumların çoğunda kadınların aşağı toplumsal konumlara mahkûm olmaları gerçeğini açıklamak için, simgesel mübadele iktisadında her iki cinse atfedilen statülerin asimetrisini göz önüne almak gerekir. Erkekler, simgesel iktidarı korumaya ya da genişletmeye çalıştıkları evlilik stratejilerinin *öznesiyken*, kadınlara, her zaman ittifakları tescil etmeye yönelik simgeler gibi dolaşıma girdikleri bu mübadelelerin *nesnesi* olarak davranılmıştır. Kadınlar, böylece simgesel bir işlevleri olduğundan, bekâret ve edeple tanımlanan kadın faziletine ilişkin erkek idealine uyarak, fiziksel değerlerini ve cazibe güçlerini artırmaya has bedensel ve kozmetik özelliklerle donanarak, simgesel değerlerini korumak için sürekli uğraşmaya zorlanırlar. Kadınlara atfedilen bu nesne statüsü, Kabil mit-ritüel sisteminin kadınla-

rın yeniden üretime katkılarına verdiği yerde özellikle görünür haldedir. Bu sistem, (tarımsal döngüde toprak işlerini inkâr ettiği gibi) kadının gebelikteki yükünü de inkâr ederek erkeğin cinsel edimdeki müdahalesini öne çıkarır. Aynı şekilde bizim toplumlarımızda da kadınların evde ve dışarıda, özellikle simgesel üretimde oynadıkları ayrıcalıklı rol, yok sayılmasa da değersiz sayılır.

Erkek tahakkümü, simgesel mübadelelerin iktisadının mantığı, yani akrabalık ve evliliğin toplumsal inşasında kadın ile erkekler arasında kurulan asimetri üzerine, özne ile nesne, eyleyici ile araç asimetrisi üzerine kuruludur. Erkek tahakkümünün, üretim tarzlarının dönüşümüne rağmen sürmesini açıklayan şey, simgesel malların iktisadının görece özerkliğidir. Bunun sonucu olarak, kadınların gerçek kurtuluşu, ancak içselleştirilmiş yapılar ile nesnel yapılar arasındaki doğrudan uyumu pratikte koparmayı hedefleyen kolektif bir eylemle gerçekleşebilir: Simgesel sermayenin üretiminin ve yeniden üretiminin, özellikle kültürel malların, ayırt edilme işaretleri olarak üretiminin ve tüketiminin kökeninde bulunan kendini beğenme ve ayırt edilme diyalektiğinin temellerini sarsabilecek simgesel bir devrim olacaktır bu.

5
Bir Akıl Reelpolitiği İçin

▪ *1967'de* Social Research*'te yayımlanan bir makalede (Bourdieu ve Passeron, 1967, s. 212), "bir zamanlar Amerikan sosyolojisi ampirik katılığıyla nasıl Fransız sosyolojisinin bilimsel vicdan azabı olduysa," Fransız sosyolojisinin de "kuramsal titizliğiyle Amerikan sosyolojisinin felsefî vicdan azabı olabileceği" umudunu dile getiriyordunuz. Yirmi yıl sonra, bu dileği nasıl görüyorsunuz?*

• Bachelard, epistemolojinin her zaman konjonktürel olduğunu, önermelerinin ve genel yönünün o anın temel tehlikesi tarafından belirlendiğini öğretir. Bugün başlıca tehlike, kuram ile ampirik araştırma arasında giderek artan bölünmedir; her yerde görebileceğimiz bu bölünmenin paralelinde, metodolojik sapma ile kuramsal spekülasyon bulunur. Aynı zamanda, sorgulanması gerekenin, kuram ile araştırma ayrımı olduğunu ve bunu retorik şekilde değil, pratikte yapmak gerektiğini düşünüyorum. Eğer Fransız sosyolojisi, Amerikan sosyolojisinin bilimsel vicdan azabı haline gelmeliyse -ya da tersi- öncelikle, hem daha büyük

bir kuramsal titizlik hem de artan bir ampirik kesinlik üzerine kurulu yeni bir bilimsel pratik biçimi ortaya koyarak bu ayrımı aşmayı başarmak zorundadır.

▪ *Şu halde hangi anlamda bilimsel ilerlemeden söz edebiliriz? Sosyoloji bu son yıllarda ilerledi mi, yoksa hala C. Wright Mills'in 1950'li yıllarda teşhis ettiği "Büyük Kuram" ve "soyut ampirizm" hastalıklarıyla mı savaşmaktayız?*

• Son çeyrek yüzyılda sosyolojik manzara belli bir düzeyde çok değişmedi. Bir taraftan, ampirik araştırma kitlesi, çoğu zaman ismine yakışır bir bilimsel düşünceden çok, sağduyunun ürünü olan sorular sormaya devam ediyor. Ayrıca kendisini çoğu zaman "metodoloji"yle meşrulaştırıyor -nesneyi tanımak için değil, nesnenin uzmanı olarak tanınmak [kabul görmek] için uyulması gereken bir teknik kurallar ve reçeteler toplamından oluşan ve başlı başına bir uzmanlık olarak görülen metodolojiyle. Diğer taraftan, her türlü araştırma pratiğinden kopuk bir Büyük Kuram (*Grand Theory*) biçiminin dönüşü de var. Pozitivist araştırma ve teorisist kuram yan yana gidiyor, birbirini tamamlıyor ve besliyor. Bununla birlikte, sosyal bilimler başka bir düzeyde büyük değişiklikler geçiriyor. 1960'lı yılların Lazarsfeld-Parsons-Merton ortodoksisinin buhranından bu yana birçok hareket ve gelişme ortaya çıktı, yeni bir tartışma alanı açtı (1988j). Burada, diğerlerinin yanı sıra, simgesel etkileşimciliğin [*interactionnisme symbolique*] ve etnometodolojinin getirdiği "mikrososyolojik devrim"i (Collins, 1985) ya da feminizmden esinlenen çok sayıda araştırmayı düşünüyorum. "Makrososyoloji"de ve bugünlerde kültürel sosyolojide güçlü bir tarihsel akımın doğuşunun yanı sıra, örgüt sosyolojisindeki, iktisat sosyolojisindeki vs. bazı yeni çalışmaların da olumlu etkileri oldu.

Ama ilerlemeden ziyade, ilerlemenin önündeki engellerden ve bunları aşmanın yollarından söz etmek gerekir. Sosyoloji, aralarında bazı sosyologların da bulunduğu eleştirmenlerinin kabul etmek istediğinden çok daha ileri bir bilimdir. Bir disiplinin durumu çoğu zaman, -farkında olarak ya da olmayarak- örtük bir evrimci modele göre değerlendirilir; Auguste Comte'un ünlü bilimler hiyerarşisi tablosu, zihinlerimize hâlâ ideal bir sıralama dayatır ve katı [pozitif] denen bilimler hâlâ yumuşak [*molles*] bilimler için bir mihenk taşı olarak görülmektedir. Sosyal bilimlerde bilimsel ilerlemeyi güçleştiren unsurlardan biri, geçmişte, katı denen bilimlerin yapısını taklit etme çabalarının olmasıdır: Örneğin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Parsons etrafında billurlaşan ve Amerikan sosyolojisine ve dünya sosyolojisinin büyük bölümüne hâkim olan gevşek ve sahte paradigma bu yöndedir.

Bilimsel ortodoksiler, bilimin çekişmeli [*agonistique*] mantığına değil, belli bir pozitivist epistemolojinin yansıttığı bilim temsiline uyan bir bilimsel düzen simülasyonunun ürünüdür.[1] (Kuhn'un katkılarından biri de, birikim, kodlama vb. adına bilimselliği taklit eden bu tür pozitivist ortodoksinin temelsizliğini göstermesidir. Bu bilim simülakrının simülasyonu, gerçekte bir gerileme unsuru oluşturuyordu. Çünkü aslında, sahici bir bilimsel alan, araştırmacıların, uyuşmazlık sahalarını ve uyuşmazlıkları çözmek için kullanacakları araçlar dışında hiçbir şey üzerinde mutabık olmadıkları bir yerdir.)

• Size göre sosyolojik alan neye benzemelidir? Ne olabileceğine dair görüşünüzü açıklayabilir misiniz?

---

1 Bilimin çekişmeli doğası için bkz. 1976, 1991d. Aynı zamanda bkz. Byrant'ın (1985) Amerikan sosyolojisini İkinci Dünya Savaşı'ndan beri etkileyen ve içine çeken "araçsal pozitivizm" teşrihi.

- 1950'li yılların Amerikan ortodoksisi zımnî bir pazarlık yoluyla örgütleniyordu: Biri "büyük kuram," bir diğeri "çok değişkenli istatistik", bir üçüncüsü "orta vadeli kuramlar" sunar ve bunlar yeni akademik tapınağın büyük üçlemesini oluşturur. Böylece Amerikan sosyolojisinin dünyanın en iyisi olduğunu ve diğerlerinin onun kusurlu versiyonları olduğunu söylersiniz. Çok geçmeden karşınıza, Durkheim sosyolojisinin ve Fransız sosyolojisinin, Amerika'da başlayan ve doğal olarak orada biten sahici anlamda bilimsel bir sosyolojinin yolu üzerindeki geçici bir evre olduğunu gösteren bir sahte-tarih yazarı bir Terry Clark çıkar.[2] Sosyoloji alanına girdiğimde buna karşı mücadele verdim.

Bilimi taklit etmenin bir diğer yolu da, konumları, eğitim programlarını ve öğretim gereklerini vb. kısacası Üniversite'nin (1984b) yeniden üretim mekanizmalarını kontrol etmeye ve bir ortodoksi dayatmaya olanak sağlayan akademik bir iktidar konumunu işgal etmektir. Bu tür tekel durumlarının bilimsel bir alanla hiçbir ilgisi yoktur. Bilimsel alan, araştırmacıların birbirleriyle karşı karşıya gelirken, bilimsel olmayan her türlü silahı, en başta da akademik otoritenin silahlarını bırakmaları gereken özerk bir evrendir. Sahici bir bilimsel alanda özgür tartışmalara özgürce girilebilir ve söylediğinize karşı çıkan her kim olursa olsun bilimin araçlarını kullanarak ona şiddetle karşı çıkabilirsiniz, çünkü bulunduğunuz konum ona bağlı değildir ya da başka bir yerde başka bir konum elde edilebilir. Entelektüel tarih, *controversial* [tartışmalı] olan bir bilimin, tartışmalarla, sahici, yani bilimsel çatışmalarla dolu olan bir bilimin, elastik kavramlar, belirsiz programlar, editörlük konusunda uzlaşarak hazırlanan derleme kitaplar üzerine ku-

2 Clark'ın *Prophets and Patrons*'ının, Fransız Üniversitesi imgesindeki örtük evrimci Amerikan-merkezciliğini açığa çıkaran ayrıntılı ve acımasız bir eleştirisi için bkz. Chamboredon (1975).

rulu bir mutabakatın hüküm sürdüğü bir bilimden daha ileri olduğunu gösterir.

Günümüzde matematik alanında olduğu gibi, güçlü bir şekilde özerk olan bir alanda, rakipleri karşısında üstünlük kurmak isteyen bir matematikçi, bunu ancak matematiğin silahlarını kullanarak ve alandan dışlanmayı göze alarak yapabilir. Şu halde, itiraf etmesi en güç niyetlerin kendilerini ancak bilimsel ifadelerin içinde var edebildikleri bilimsel bir site kurmaya çalışmak gerekir. Bu görüş, ütopyacı değildir ve hayata geçmesine olanak sağlayacak çok somut birçok önlem önerebilirim: Örneğin eğitim-öğretim düzeyini, alana girmek için gerekli asgarî bilimsel yeterlik düzeyini yükseltmeyi hedefleyen bir dizi edimle bilimsel sansür düzeyini yükseltmek vb.

Kısacası, katılımcıların en kötü niyetlisinin ve en vasatının bile belli bir anda yürürlükte olan bilimsellik normlarına uygun davranmaya zorlanacağı koşulları yaratmak mümkündür. En ileri bilimsel alanlar, bilimsel *libido dominandi*'yi zorunlu olarak *libido sciendi*'ye* dönüştüren bir simyaya sahne olanlardır (1990a, s. 300). Benim gözümde olası bilimsel durumlardan en kötüsü olan gevşek mutabakata direnişimin temeli budur: Başka bir şeyimiz yoksa, hiç olmazsa çatışmalarımız olsun!

▪ *Kuram ile araştırma arasındaki kopuşun ötesinde, yeterli bir toplumbiliminin gelişimine engel olan bir dizi düalizme ve çatışkıya da [*antinomie*] işaret ettiniz.*

• Bu düalizmler çok dayanıklıdır ve onları etkisiz hale getirmenin mümkün olup olmadığını kendime de sorduğum

(*) Sırasıyla "tahakküm arzusu", "bilme arzusu" - ç.n.

olur. Gerçek bir epistemolojinin, yani bilimsel şemaların işlev gördüğü toplumsal koşulların bilgisine dayanan bir epistemolojinin başta gelen ödevlerinden biri budur. Hiçbir anlamı olmayan, tarihte yüzlerce kez yıkılan, ama her seferinde kolaylıkla yeniden canlandırılabilen, üstelik bunu yapanların kârlı çıktığı -bu çok önemlidir- karşıtlıklar vardır (örneğin bireycilik ile -karşısına neyi koyacağımı tam bilemiyorum ama- holizm, "totalitarizm" vs.). Başka bir deyişle, onları yıkmanın büyük bir bedeli vardır, çünkü toplumsal gerçeklikte kayıtlıdırlar -kopmak, kanıtlamak, ikna etmek, göstermek, yok edecek araçları yapmak, kaçınmaya olanak sağlayan bir dil icat etmek gerekir- ve bütün bu çalışma bir anda imha edilip yeniden sahte çatışkılara dönülebilir. Bu nedenle her zaman yeniden başlamak gerekir. Alain, "konuşma her zaman en aptalın düzeyindedir" diyordu. Sosyal bilimlerde en aptal olan, her zaman sağduyuya yaslanabilir, ona hak verecek olan sağduyuya başvurabilir.

İnsan bilimlerinin doğuşundan beri, Fransa'da Durkheim'dan beri, insan bilimleri tarafından vahşice çarmıha gerilen "öznenin dönüşü", kişinin *dirilişi* defalarca ilan edilmiştir. Bunlar her seferinde dinleniyor, alkışlanıyorlar. Kişi olarak varolduğunu zanneden öyle çok insan var ki... Edebiyat sosyolojisi ya da sanat sosyolojisi neden bunca geç kaldı ki? Çünkü bu alanlar, kişisel kimliğe, kelimenin her anlamıyla yapılan yatırımların muazzam olduğu sahalardır. Aynı şekilde, sosyolog gelip de sıradan bilimsel işlemler gerçekleştirdiğinde, toplumsal olanın ilişkiler olduğunu hatırlattığında, devasa direnişlerle karşılaşır. Sağduyu düzeyine indirilmesi her an mümkündür. Tarihsel işlevleri sayacı sıfırlamak olan insanlar vardır. Bilim, kayasını iter, biraz tırmanır, sonra biri çıkıp şöyle der: "Biliyor musunuz, falanca bireyin varlığını reddediyor: Ne skandal!" (ya da: "Mozart, elbette Aznavour'dan iyidir!"). Büyük itibar görür. Düşünür sayılır...

Aslında "özne felsefesi" ile ("özne felsefecilerinin", yani Ricoeur ve diğerlerinin 1960'lı yıllarda dedikleri gibi) "öznesiz felsefe" arasındaki tartışma, felsefe ile insan bilimleri arasındaki mücadelenin aldığı biçimlerden biridir. Felsefe, hegemonyasına bir tehdit olarak algıladığı insan bilimlerinin varlığına tahammül göstermeyi her zaman güç bulmuş, toplumsal dünyanın bilimsel bilgisinin temel ilkelerini - özellikle mesleğine layık her sosyolog ya da tarihçinin sahip çıktığı "nesneleştirme hakkı"nı- kabul etmekte zorlanmıştır. Kabaca spiritüalist, idealist, "kişiselci" vb. diye sınıflandırılabilecek felsefeler ve felsefeciler bu mücadelede elbette ön saflardadır. (Durkheim'ın döneminde durumun böyle olduğu aşikârdı, ama daha iyi gizlense de II. Jean Paul ve "İnsan Hakları" döneminde de hâlâ aynı şey geçerlidir.) İki "felsefe"nin ("dünya görüşü" demek daha doğru), dönüşümlü olarak birbirinin yerini almasının (yasasını değilse de) mantığını bilenler için, dergilerimizin "öznenin dönüşü" konusunda koparttıkları gürültünün şaşılacak yanı yoktur: Fransa'da yayımlanmamış olan ve "Öznesiz Felsefenin Ölümü ve Dirilişi" (Bourdieu ve Passeron, 1967) adlı bir makalede belirttiğimiz gibi, 1960'lı yıllarda ("insanın ölümü" ve *Esprit* okuyucularını *çileden çıkaracak* diğer sözlerle) "öznesiz felsefenin" zaferi, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından eser verenlerin -*L'Être et le Néant*'ın [Varlık ve Hiçlik] Sartre'ı kadar, *Introduction à la philosophie de l'histoire*'ın [Tarih Felsefesine Giriş] Aron'unun da- karşı çıktığı ve varoluşçuluğun yerin dibine batırdığı, özellikle Durkheimcı felsefenin temsil ettiği "öznesiz felsefenin" (daha şık bir şekilde) "dirilişi"nden başka bir şey değildi. (Burada Monnerot'nun günümüzde unutulmuş olan, ama bugün bile yeni çığır açtıklarına inanan bazı sosyologlar tarafından içeriği tekrarlanan *Les faits sociaux ne sont pas les choses* [Toplumsal Olgular Şeyler Değildir] adlı kitabı aklı-

ma geliyor.) 1960-1980 arası alana yeni girenlerin, o dönemde alana egemen olanlara (özellikle Foucault'ya) -ve anti-sosyolojik bir denemecinin gözü pek bir sosyolojizmle "68 düşüncesi" olarak adlandırdığı şeye- karşı tepkisi, çok elverişli bir siyasal restorasyon ortamında, birey ve kişinin, Kültür ve Batı'nın, İnsan Hakları ve Hümanizma'nın savunusuna dönüşe yol açtı.

Gazetecileri, denemecileri ve "ruh takviyesi" talebine karşılık vererek kendilerine bilimsel alanda bir şöhret takviyesi sağlamak isteyenleri harekete geçiren, görünürdeki bu çatışmalar, "dünyevî" çatışmalara -en azından doğrudan anlamda- nadiren bağlı olan gerçek karşıtlıkları gizler. Araştırmacının bulunduğu yer, günlük ya da haftalık yayınların "kitap sayfaları"nda tartışılması anlamında ister siyasal güncellik ister "entelektüel" güncellik söz konusu olsun, "güncellik" değildir: Bu yer, görece zamansız -Goffman, Elias ya da Cicourel kadar Marx ve Weber, Durkheim ve Mauss, Husserl ve Wittgenstein, Bachelard ve Cassirer de burada yer alır- ve tamamen uluslararası bir yerdir. Araştırmacının karşı karşıya olduğu sorunsalı üretmeye katkıda bulunmuş olan herkesin alanıdır bu ve çoğu zaman, gözlerini dolaysız güncelliğe dikenlerin ortaya koyduğu sorunlarla hiç ilgisi yoktur.

▪ *Aynı şey düalizmlerin çoğu için geçerlidir...*

• Bu düalizmler dokuz canlıdır; peki ama neden? Büyük ölçüde düşmanca bölünmeler etrafında düzenlenen alanlardaki cepheler için bir birleşme noktası görevi görmeye yatkın oldukları için. Bu denli sık rastlanır ve doğurgan olmalarının nedeni, bunların, düalist bölünmeler etrafında kurulan toplumsal alanların bir tür sosyo-lojik, doğal ifadesi

olmalarıdır. Eğer söylediğim doğruysa, bir düalizmin işini bitirmek için, onu çürütmenin yetmeyeceği iyice görülür. Bu, naif ve tehlikeli bir entelektüalist yanılsamadır. Metodolojik olarak iyi olanı yapmak ya da kabul ettirmek için, iyi olanın ne olduğunu görmenin yeterli olmadığı çok iyi bilinir; katıksız epistemoloji, beraberinde epistemolojinin geçerlilik koşullarının sosyolojik bir eleştirisi yoksa, çoğu zaman güçsüzdür. Şu halde, insanların hayatî çıkarlarını içeren bir *Streit*'ı [tartışmayı] epistemolojik tezlerle yıkamazsınız. Zaten, sosyal bilimi geri bırakmak için, köpeğe kemik atar gibi, aptalca *Streiten* [tartışmalar] yaratmanın yeterli olacağını düşünüyorum. Maalesef, Fransız alanı da bu türdendir; üstüne atlamadığı *Streit* pek yoktur.

Ama hepsi bu değil. Tüm bu düalizmlerin, kökleri toplumsal antagonizmalarda bulunan bütün o karşıtlıkların bitmek bilmez oluşunun nedeni, başka bir toplumsal dayanakları olmasıdır: Pedagoji. Bilimsel bilginin, en azından sosyal bilimin ilerlemesinin önündeki başlıca engelin öğretenler olduğunu düşündüğüm ve söylediğim olmuştur. Öğretebilmek için basit düalizmlere ihtiyaç duyulur (biliyorum, ben de ders verdim). Şu halde düalizmler çok kullanışlıdır, bir plan ortaya çıkarır: Birinci bölüm X, ikinci bölüm Y, üçüncü bölüm ben. Ölmüş ve çoktan gömülmüş bazı sahte tartışmalar vardır (örneğin edebiyat incelemelerinde iç/dış, "metodoloji"de niceliksel/niteliksel teknikler); sadece profesörler ders programlarını ve sınav sorularını hazırlamak için bunlara ihtiyaç duyduklarından varlıklarını sürdürürler.

Sosyolojinin sosyolojisi, bu güçleri tek başına yıkamaz (bu da bir kez daha doğru düşüncelerin kendinde gücüne inanmak olurdu), ama en azından zayıflatabilir. Düşünümselliği geliştirerek, bir şeyler söylediğimizde, yalnızca gerekçelerle değil, aynı zamanda nedenlerle de hareket ettiğimizi

bize hatırlatabilir. Eğer sosyolojinin sosyolojisinin aynı şekilde yayılacağı, yani bu zihinsel dövüş sanatına herkesin erişebileceği ütopik bir bilimsel site hayal edersek, bilimsel hayatın bütünüyle değişeceğini görürüz. Ama bunun koşulu, Thersites* görüşüne indirgenmemesidir. (Görüyorsunuz, bir tavsiyenin olası kullanımına karşı bir tavsiyede bulunmak zorunda olmadan pratik bir tavsiye öne sürülemiyor...)

• Sosyal bilimin özel güçlüklerine dair bu bilgiyi, bilimsel özerkliği ve düşünümselliği pekiştirecek şekilde, somut eylem ve örgütlenme biçimlerine nasıl tercüme edebiliriz?

• Herkes tarafından kullanılan ve hâkim olunan ortak bir düşünüm araçları bütünü, çok güçlü bir özerklik unsuru olurdu (minimal bir epistemolojik kültürün yokluğu, araştırmacıların ürettikleri pratiklerin kuramlarının, kuram pratiklerinden çoğu zaman neden daha az ilginç olduğunu açıklar). Ama araştırma için gerekli fonların bulunması sorunundan da söz etmek gerekir. Diğer entelektüel etkinliklerden (özellikle felsefeden) farklı olarak sosyoloji pahalıdır (ve az para getirir). Araştırmanın mı, araştırmacının mı, yoksa fon sağlayanların mı ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olduğu pek de bilinmeyen araştırma tekliflerinin birbiri ardına geldiği bir çarka kapılmak çok kolaydır. Araştırma fonu sağlayanlarla (ister hükümetler, ister vakıflar, ister özel iş sahipleri söz konusu olsun) ilişkiler konusunda akılcı bir politika geliştirmek gerekir. Diğer bir ilke: Araştırma

---

(*) Thersites, Yunan mitolojisinde Troya önündeki Akha ordusunda herkese hakaret ettiği, komutanları sürekli eleştirdiği, korkak ve tembel olduğu için Akhilleus tarafından bir yumrukta öldürülen asker. "O Thersites ki saçmalar dururdu biteviye, kralları kızdırmak için laf ederdi gelişigüzel..." Bourdieu, *Sanatın Kuralları*'nda "Tersites'in bakış açısı ve sözde kopuş" başlıklı bir bölüme yer verir - ç.n.

programı tasarısına, hayata geçirilmesinin gerçek koşullarının da dahil edilmesi gerekir. Gerçekleştirilmelerinin pratik koşulları dahil edilmediği sürece, pek güzel bir soru formu, harika bir varsayımlar bütünü, kusursuz bir gözlem programı, hiç yapılmamış sayılır. Bununla birlikte, bilimsel gerçekçiliğin bu biçimi, sosyal bilimlere girenlerin çoğuna ne öğretilir, ne de çoğunun habitusunda bir yerlerde kendiliğinden kayıtlıdır. *In abstracto* tasarlanmış bir programın toplumsal olabilirlik koşulları dahil edilmediği için, birdenbire yok olan son derece çarpıcı yüzlerce araştırma projesiyle karşılaşıyorum. Kısaca ve daha genel olarak ifade edersek, sosyoloji pratiğinde, toplumsal güçlerin oyuncağı olmaktan kaçınmayı öğrenmek gerekir.

Bana kalırsa, sosyolojinin, özelliğini ve bilimselliğini *öne sürmekte*, yani ona ulaşmakta ve onu kabul ettirmekte çektiği güçlüğün kaynağı, toplumsal güçler karşısındaki aşırı kırılganlığıdır. Bunu bir yana bırakırsak, insan bilimlerinin tikel niteliği üzerine Dilthey'vari tüm tartışmalara rağmen, sosyal bilimlerin diğer bütün bilimler için geçerli olan kurallara tâbi olduğunu düşünüyorum: Ampirik olarak gözlenebilen çok sayıda olguyu açıklayabilecek ve daha güçlü modellerce çürütülmeye açık, iyi düşünülmüş modeller halinde düzenlenen önermeler ya da varsayımlar ve tutarlı, açıklayıcı sistemler üretmek söz konusudur. Kimyacı, fizikçi ya da nörobiyolog dostlarımla konuştuğumda, onların pratiği ile benimki arasındaki benzerliklere şaşıyorum. El yordamıyla deneysel arayışları, istatistik çözümlemeleri, uzmanlaşmış makale okumaları ve meslektaşlarla tartışmalarıyla bir sosyoloğun günü, bir fen adamının gününden hiç de farklı değildir.

▪ ***Sosyolojiye verilmek istenen kendine özgü konumu ret mi ediyorsunuz?***

• Sosyolojinin karşılaştığı güçlüklerin çoğu, tam da diğer bilimler gibi bir bilim olmaması isteğine dayanır. Ondan her zaman ya çok az, ya da çok fazla şey beklenir. En muazzam beklentilere cevap vermek için hep çok fazla "sosyolog" vardır. Size, gazetecilerin benimle röportaj yapmak istedikleri konuların listesini yapsaydım korkardınız: Nükleer savaş tehlikesinden etek uzunluklarına, Doğu Avrupa'daki gelişmelerden Halles'deki hırsızlara kadar uzanır bu konular. İnsanlar sosyologlara, toplumsal varoluşun tüm sorunları hakkında, (görünürde) tutarlı ve sistematik cevaplar verebilmek anlamında, bir peygamber rolü veriyorlar. Bu işlev ölçüsüz ve imkânsızdır; her kime verilirse verilsin anlamsızdır. Ama aynı zamanda sosyologdan istenebilecek olan şey, yani bilimsel olarak inşa edebileceği sorulara kesin ve doğrulanabilir cevaplar verme yeterliliği, ondan esirgenmektedir.

Sosyolojinin özelliği, büyük ölçüde sosyolog olmayanların (ama aynı zamanda birçok uzmanın da) sosyolojiye dair toplumsal imgelerine bağlıdır. Durkheim, toplumun bir bilimini inşa etmenin önündeki başlıca engellerden birinin, bu konularda herkesin her şeyi anasının karnında öğrenmiş sayılması olduğunu söylemeyi severdi. Örneğin biyoloji ya da fizik çalışmalarını tartışmayı, hatta bir fizikçi ile bir matematikçi arasındaki felsefî bir tartışmaya karışmayı asla düşünmeyecek olan gazeteciler, "toplum sorunları" adını verdikleri şeyler hakkında bilgiççe yazmakta ve üniversitenin ya da entelektüel dünyanın işleyişine dair bilimsel bir çözümleme yapmakta hiç tereddüt etmezler. Bu çözümlemenin, diğer her bilimde olduğu gibi bilimsel araştırma ve tartışmanın özerk tarihinin ürünü olan özgül *meselelerinin* farkına bile varmazlar. (Örneğin *Noblesse d'État* çıktığı sıralarda, bana tüm iyi niyetiyle ve -itiraf etmeliyim- tüm kibarlığıyla, ENA* mezunları

(*) École Normale d'Administration'un kısaltması. Fransa'da önemli mevkilerdeki devlet adamlarının çoğunun yetiştiği okul. Diğer alanlarda da varolan ve bu

derneğinin başkanı *karşısında grandes écoles*'ü üç dakikada *savunmamı* isteyen ve bunu reddedebilmemi anlayamayan gazeteci aklıma geliyor.)

Sosyal bilimin bir üst eşiğe geçmekteki güçlüğü böylelikle anlaşılır: Max Weber'in peygamberlik hakkında söylediği gibi, kimi zaman "hayat memat meselesi" olan ve herkesi ilgilendiren sorulara cevap bulması yönünde çok güçlü bir taleple karşı karşıyadır; özerklik koşullarına ve bunu savunmak ve bu talebin baskısına direnmek için gereken silahların tümüne her zaman sahip değildir (talebin disiplin üzerindeki geçmiş tahakkümünün ürünü olan bir durumdur bu). Özellikle bunun nedeni, tüm talepleri en az maliyetle karşılamayı, yani geniş kitlenin "toplumsal sorunlar"ını bilimsel bir çözüm getirilmeye müsait sosyolojik sorunlara dönüştürmesini sağlayacak kaçınılmaz -ve zor- işi yapmadan cevaplamayı kabul ederek kendisine doğrudan kâr sağlayanların cesaretini kıracak, onları gözden düşürecek ya da dışlayacak güçte olmamasıdır.

▪ ***Entelektüel alanın özerkliğinin savunmasını mutlak bir öncelik haline getiriyorsunuz....***

• Bilimsel özerkliğin inançlı, kararlı, mutlak bir savunucusuyum. (Bu bazılarına şaşırtıcı gelebilir, ama benim sosyolojimin kurulu düzenle işbirliği içinde olduğu yolunda kimsenin bir şüphesi bulunmayacağını sanıyorum.) Sosyoloji işlevlerini kendi başına tanımlamalıdır. Bazı sosyologlar, sosyolog olarak varoluşlarını haklı çıkarma zorunluluğu hissediyor, kendilerini hizmet etmekle mükellef sayıyor. Kime ve neye hizmet etmek? Sosyoloji önce kendi özerkli-

alanların seçkinlerini yetiştiren bu tarz okullar, *grandes écoles* [büyük okullar] olarak anılır - ç.n.

ğini ilan etmek zorundadır; bağımsızlığı konusunda her zaman bir o kadar titiz ve uyanık olmak zorundadır. Kesin araçlarla donanmanın ve siyasal bir etki edinmenin tek yolu budur. Çünkü elde edebileceği siyasal etkililik, özellikle bilimsel otoritesine, yani özerkliğine bağlıdır.

Bilimsel alanın özerkliğinin pekiştirilmesi, ancak bilimsel alanda akılcı iletişimin kurumsal koşulları üzerine kolektif bir düşünümün ve eylemin sonucu olabilir. Weber, savaş sanatındaki en önemli ilerlemelerin, teknik icatlardan çok, Makedonya falanksları örneğinde olduğu gibi, örgütsel yeniliklerden kaynaklandığını hatırlatır. Aynı şekilde, sosyal bilim uzmanları da bilimlerinin ilerlemelerine tek bir yolla katkıda bulunabilir: Farklı ulusal geleneklerin yalıtmacılık ya da emperyalizm eğilimlerine, bilimsel hoşgörüsüzlük ve tahakküm biçimlerine karşı durabilecek tüm kurumsal mekanizmaları inşa edip pekiştirmeye, daha açık iletişim ve fikir tartışması biçimleri geliştirmeye çalışarak.

Habermas ne derse desin, iletişimin tarih-ötesi evrenselleri yoktur; ama iletişimin, evrensel olanın üretilmesini kolaylaştıracak nitelikte toplumsal örgütlenme biçimleri kesinlikle vardır. "Sistematik olarak çarpıtılan" iletişimi sosyolojiden dışlamak için sadece ahlakî vaazlara güvenilemez. Hem bilimin üretildiği evrenlerin işleyiş tarzını, hem de bu evrende rakip olan eyleyicilerin yatkınlıklarını, dolayısıyla bunları şekillendirmeye en çok katkıda bulunan kurumu -üniversiteyi- değiştirmeye katkıda bulunarak iletişim yapılarını dönüştürmeye sadece bir bilimsel akıl *Reelpolitik*'i katkıda bulunabilir.

■ ***Sunduğunuz bilimsel alan tasavvuru, Alman*** **Methodenstreit'*ının merkezinde bulunan, günümüzde de Habermas ile postmodernizm taraftarları arasındaki tartışmada***

tekrar karşılaştığımız çok önemli bir çatışkının, tarihselcilik ile akılcılık çatışkısının aşılması yönünde mücadele eden başka bir bilim tarihi felsefesine dayanıyor.

• Bilimin baştan sona tarihsel olduğuna inanıyorum, yine de tarihe indirgenebilir olduğunu düşünmüyorum. Tarihte aklın doğuşunun ve ilerlemesinin koşulları vardır.[3] Açık bir çatışmanın (tamamen bilimsel olmadığı zaman bile) sahte bir konsensüsten -Goffman'ın deyişiyle *working consensus*- daha iyi olduğunu söylerken, bir akıl politikasının mevcut olabileceği inancından hareket ediyorum. Aklın insan zihninin ya da dilin yapısında kayıtlı olduğunu düşünmüyorum. Bana göre akıl, belirli tür tarihsel koşullarda, şiddete dayanmayan belirli toplumsal iletişim ve diyalog yapılarında bulunur. Tarihte, Elias'tan yararlanarak bilimsel uygarlaşma süreci adını verebileceğimiz bir süreç vardır. Bu sürecin tarihsel koşulları görece özerk alanların inşasıyla oluşur. Söz konusu alanlarda bütün hareketlere izin verilmez, içkin düzenlilikler, dahil etme ve dışlamaya ilişkin örtük ilkeler ve açık kurallar, ayrıca sürekli gündeme getirilen kabul olunma hakları bulunur. Bilimsel akıl, pratik bir aklın etik normlarında ya da bilimsel bir metodolojinin teknik kurallarında değil, kendi kullanımlarını düzenleyebilecek düşünce ve eylem araçlarıyla donanmış stratejiler arasında görünüşte anarşik olan bir rekabetin toplumsal mekanizmalarında, bu alanın işleyişinin ürettiği ve varsaydığı kalıcı yatkınlıklardadır.

Bilimsel kurtuluşu [selameti] kişi tek başına sağlayamaz.

---

3 Bourdieu için bilimsel alan hem diğerleri gibi bir alandır, hem de üretimlerinin tarihsel koşullarını aşan ürünler (gerçek bilgi) yaratması bakımından benzersizdir: "Bilimsel Aklın Tarihinin Tikelliği" adlı makalede (1991d) bu konu ele alınmıştır ve "hukuksal alan"ın işleyişiyle karşılaştırma bunu açıkça ortaya çıkar (1986c).

Nasıl yalnız başına sanatçı olunamazsa, bir sanat alanına katılmak gerekliyse, işleyişinin mantığıyla bilimsel aklı mümkün kılan da bilimsel alandır. Habermas ne derse desin, aklın kendisinin bir tarihi vardır: Düşüncemize ya da dilimize gökten düşmemiştir. Habitus (bilimsel ya da başka türden bir habitus) bir aşkınlıktır, ama bir alanın yapısına ve tarihine bağlı olan *tarihsel bir aşkınlıktır*.

• ***Başka bir deyişle eğer entelektüel özgürlük varsa, bu, bir*** cogito'***nun saf özgürlüğü değil, kurallara bağlı bir eleştiri ve tartışma sahasının tarihsel olarak zamanı ve yeri belli inşası aracılığıyla, kolektif olarak ele geçirilmiş bir özgürlüktür.***

• Bu, entelektüellerin çok ender olarak kabul ettikleri bir şeydir; sırra vakıf olma ve bilgelik mantığına bağlı kalarak, kurtuluşu bireysel özgürleşmeden beklerler. Entelektüel özgürlüğün bir siyaseti olduğunu çoğu zaman unuturlar. Özgürleştirici bir bilim, ancak onu sağlayan toplumsal ve siyasal koşullar mevcutsa mümkün hale gelir. Örneğin oyuna dahil olmak isteyenlerden bazılarının (burs ya da araştırma fonu elde etme yönündeki meşru taleplerinin reddedilmesi, sert ama gündelik olarak uygulanan sansür biçimleri yoluyla) elenmesinde olduğu gibi, bilimsel rekabeti çarpıtan tahakküm etkilerine son vermek, bu koşullar arasındadır. Bunun dışında, akademik "âdâb" aracılığıyla uygulanan daha yumuşak sansür türleri de bulunur: Aslında pek çok katkıda bulunabilecek bir insanı, tek tek bütün önermeleri için dönemin pozitivist kanonları çerçevesinde eksiksiz kanıtlar sunmaya mecbur ederek, onun yeni önermeler üretmesini engelleyebilirsiniz -oysa yeni önermelerin eksiksiz olarak kanıtlanması işi başkalarına bırakılabilir. *Homo aca-*

demicus'ta gösterdiğim gibi, akademik iktidar kullanmanın esas yolu zamanın kontrol edilmesidir.[4]

Evrensel özne hiçbir zaman tamamlanmayan tarihsel bir oluşumdur. Evrenselliğe biraz daha yaklaşmamızın yolu, kuvvetlerin tarihsel alanlarında yürütülen tarihsel mücadelelerdir (Bourdieu ve Schwibs, 1985). Aklı ileri götürebilmemiz ancak, akıl için mücadelelere girerek ve tarihte akla başvurarak, yani aklın bir *Reelpolitik*'ini uygulayarak (1987d) mümkündür: Örneğin, üniversite sisteminin reformu lehinde müdahalelerde bulunmak, az dağıtılan kitapların da basılabilme olasılığını savunmayı hedefleyen eylemler gerçekleştirmek, ırkçılık vb. sorunlar üzerine sözde-bilimsel savların kullanılmasına karşı mücadele etmek gerekir.

▪ ***Ama sosyolojinin zaafların ve hatalarının çoğu, -bilim, felsefe, hukuk, sanat vb. gibi evrensellik iddiasındaki pratikler de dahil- bütün insan pratiklerini nesne olarak ele alma yeteneğini yanlış kullanmasından, kısacası "üst [meta]" olma iddiasını her zaman karşılayamamasından kaynaklanmaz mı?***

• Her şey "üst [*meta*] olmak"tan ne anlaşıldığına bağlı. Bilimsel mücadelelerde kişiler, çoğu zaman "başkalarının üzerinde olmak" anlamında "üst [*meta*] olmayı" denerler. Kellog'un çok güzel bir deneyi aklıma geliyor: Bir grup maymunun erişemeyeceği bir yere bir muz asıyor; maymunlar yakalamak için zıplamaya başlıyorlar. Sonunda grubun en akıllısı olan Sultan, küçük dişi arkadaşını muzun altına getiriyor, hızla üzerine tırmanıyor ve muzu alıp yiyor. Bunu gören diğer maymunların hepsi muzun altında bir di-

4 Bkz. "Temps et pouvoir", 1984b, s. 120-139.

ğerinin sırtına çıkma fırsatını kollayarak bir halka oluşturuyorlar. Bu paradigma, bilimsel tartışmaların çoğuna uygulanabilir: Çoğu zaman insanlar diğerlerini anlamaya değil, onların sırtına çıkmaya çalışırlar. Sosyologluk mesleğinin bilinçdışı güdülenmelerinden biri de, sosyolojinin, en kuvvetli "üst [*meta*]" olma biçimlerinden birini sunmasıdır. Benim için sosyoloji, daima *kendisi karşısında* "üst" olmayı kendine görev bilmelidir. Ne olduğunu ve ne yapmakta olduğunu keşfetmek için her zaman kendi araçlarını kullanmalı ve "üst"ün sadece diğerlerini nesneleştirmekten ibaret olan polemik kullanımına yanaşmamalıdır.

▪ ***Bu düşünümsel girişim başlı başına bir proje midir, yoksa son derece kesin olduğu için en güçlü siyasal etkileri ortaya çıkarabilen daha kesin bir bilime erişmenin yolu mudur?***

• Biraz önce bireysel eyleyiciler hakkında, bilinçsizliğin, belirlenimciliğin suç ortağı olduğunu söylemiştim - aynı şekilde entelektüellerin kolektif bilinçsizliği, entelektüellerin hâkim toplumsal-siyasal güçlerle suç ortaklıklarının büründüğü özgül biçimdir. Entelektüellerin, entelektüel alan konusundaki, dolayısıyla pratiklerini yöneten toplumsal kuvvetler konusundaki körlüğü, entelijansiyanın, son derece ilerici havalar içinde, çoğu zaman kurulu düzenin sürdürülmesine katkıda bulunmasını açıklamaktadır. Bu tür bir yargının, entelektüellerin kendilerine dair ürettikleri imgeyle çeliştiği için biraz kaba ve şaşırtıcı olduğunun farkındayım: Kendilerini özgürleştirici diye, ilerici diye (ya da özellikle ABD'de, en azından tarafsız, bağımsız diye) düşünmeyi severler. Çoğu zaman tahakküm altındakiler tarafında yer aldıkları da doğrudur; bunun yapısal nedenleri

vardır: Tahakküm edenler grubu içinde tahakküm edilen konumundadırlar.[5] Ama böyle bir tavrı, mümkün olandan daha az sergilemişlerdir - hele kendilerinin sandığından çok daha az.

■ *"Eleştirel sosyoloji" etiketini reddetmenizin nedeni bu mu? "Radikal" ya da "eleştirel" sosyoloji tanımından uzak durmaya her zaman özen gösterdiniz.*

• Doğru. Hatta genç bir sosyolog olarak ilk reflekslerimden birinin, Frankfurt Okulu'na dair belli bir imgeye karşı kendimi konumlandırmak olduğunu bile söyleyebilirim. Siyasal ve etik bağımlılığın kolektif mekanizmalarını bilmemek, entelektüellerin özgürlüğünü abartmak, (Sartre gibi) en içten ilerici entelektüelleri, mücadele ettiklerini sandıkları güçlerle suç ortaklığına götürmüştür -entelektüel belirlenimciliğin zorunluluklarından kaçmak için harcadıkları tüm çabalara rağmen. Çünkü bu abartma, onları gerçekçi olmayan, naif, hatta "yeniyetmelere özgü" denebilecek mücadele biçimlerine girişmeye sevk ediyordu.

Benimki gibi konumları savunmak için göze almak gereken riskler arasında "yeniyetmeleri" hayal kırıklığına uğratmak da vardır. Tüm entelektüeller "gençleri yoldan çıkaran" kişi olmayı hayal eder... Yeniyetmelere, yıkıcı niyetlerinin çoğu zaman olgunlaşmamış, yani gerçekçi olmayan, düşsel ve ütopik şeyler olduğunu söylemek onları hayal kırıklığına uğratır. Aslında yer değiştirme stratejileri olan bir

5 Bourdieu'ye göre entelektüeller (ya da daha genel olarak simgesel metaların üreticileri: sanatçılar, yazarlar, bilginler, profesörler, gazeteciler vb.) "hâkim sınıfın tahakküm altındaki kesimi"ni oluştururlar; ya da daha yeni -onun gözünde daha doğru- bir formüle göre iktidar alanının tahakküm altındaki kutbunu işgal ederler (1979a, s. 293-301, 321-336, 362-364; 1987a, s. 172-174; 1989d, s. 373-385, 482-486; 1989h).

dizi yıkıcılık stratejisi vardır. Entelektüeller üzerine çalışmalarımın amaçlarından biri de, bütün o ikili oyun [*doubles jeux*] ve ikiyüzlü önerilerin arkasında, entelektüel alandaki konuma dair bir art niyetin yattığını göstermektir.

Entelektüeller, iş kendi çıkarlarını gizlemeye gelince son derece yaratıcı olurlar. Örneğin 68'den sonra Fransız entelektüel dünyasında şu soruları sormaktan ibaret bir *topos* vardı: "Peki ama nereden konuşuyorsun? Ben hangi yerden konuşmaktayım?" Psikanalizden belli belirsiz esinlenmiş bir narsisizmin sahte itirafları, Freudcu anlamda yansıtıcı bir perde görevi görüyordu ve gerçek bir izahatı, yani konuşanın toplumsal konumunun, özellikle akademik hiyerarşideki konumunun ortaya çıkarılmasını engelliyordu. Sartre'ın pek sevdiği gibi, "Ben bir burjuva entelektüeliyim!" diye haykırmak, hemen hemen hiçbir sonuç vermez. Ama "Ben Parisli bir profesörle konuşan, Grenoble'dan bir asistanım" demek, hakikatin değil, bu ilişkinin hakikatinin konuşulduğu yerde söylediklerim üzerine kendimi sorgulamaya yöneltir...

▪ *Eğer sizi doğru anlıyorsam, bilim, tahakkümün eleştirisini yapabilmek için hâlâ elimizdeki en iyi araç. Sosyolojinin, bilimsel olması şartıyla, kendinde ilerici bir güç oluşturduğunu öne sürmekle, kendinizi tamamen* Aufklärung *projesi içinde (ve "postmodernistler"le keskin bir uyuşmazlık halinde) tanımlıyorsunuz. Ancak burada şöyle bir paradoks yok mu: Bir yandan bir özgürlük sahasının olanağını genişletiyor, bugüne dek simgesel tahakküm ve toplumsal dünyanın* doxa *yoluyla kavranması sonucu yanlış algılanarak dışlanan tarihsel olasılıkların önünü açan özgürleştirici bir bilinçlenmenin olasılığını güçlendiriyorsunuz. Öte yandan, yine de içinde mücadeleyi sürdürmek*

zorunda olduğumuz bu toplumsal dünyayı, onu neredeyse yaşanmaz kılan radikal bir büyübozumuna uğratıyorsunuz. Bilinci ve özgürlüğü güçlendirmek için gereken araçları sağlama arzusu ile, toplumsal belirlenimlerin yaygınlığına ilişkin yüksek bir bilincin yol açabileceği hareketsizlik arasında güçlü bir gerilim, hatta belki de bir çelişki yok mu?

• *Homo academicus*'ta yapmaya çalıştığım gibi, düşünümselliğin sağladığı araçları, bilinçdışının getirdiği yanlılıkları kontrol etmeye çalışmak ve düşünümü değiştirebilecek mekanizmaların bilgisine erişmek için kullanıyorum. Düşünümsellik, bilimi zayıflatmaya değil, daha çok bilim üretmeye yarayan bir araçtır. Bilimsel tutkuyu köreltmeyi değil, daha gerçekçi kılmayı hedefler. Bilimin, dolayısıyla toplumsal dünyaya dair bilginin ilerlemesine katkıda bulunarak, bilgi üzerindeki toplumsal zorlamalara dair bilginin ilerlemesini kolaylaştırır; böylece hem bilimde hem siyasette daha sorumlu bir siyaseti mümkün kılar. Bachelard "ancak gizli olanın bilimi vardır" diyordu. Gizli olanı açığa çıkarma, amaçlanmamış bir eleştiriyi beraberinde getirir: Bilim güçlendikçe bu eleştiri de güçlenecek, etkililiklerini kısmen yanlış algılanmalarına borçlu olan mekanizmaları açığa çıkarmaya, böylece simgesel şiddetin temellerine ulaşmaya daha muktedir olacaktır.

O halde düşünümsellik hiç de "sanat için sanat" biçimi değildir. Düşünümsel bir sosyoloji, entelektüelleri yanılsamalarından kurtarabilir -öncelikle de kendi haklarında yanılsamaları olmadığı yanılsamasından. En azından simgesel tahakküme edilgin ve bilinçdışı düzeyde katkıda bulunmalarını zorlaştırabilir.

▪ *Ama ben soruma dönmek zorundayım: Düşünümselliğin yol açtığı büyübozumu, sosyoloğu,* L'Année sociologique*'in kurucusunun öncelikle kendisini korumak istediği o "edilgin biçimde muhafazakâr tutum"a mahkûm etme tehlikesini beraberinde getirmiyor mu?*[6]

• Bu soruya cevap verilebilecek bir ilk düzey var: Eğer tehlike yalnızca, çoğu zaman entelektüel yeniyetmelik döneminin ötesine geçmeyen yeniyetmelik isyanını büyübozumuna uğratmak ve zayıflatmaksa, bunun çok da büyük bir kayıp olduğunu sanmam.

▪ *Sizin peygambervari tavırlara karşı olmanız da bu - belki de eserinizi Foucault'nunkinden ayıran özelliklerden biri.*

• Foucault'nun eserinin, yeniyetmenin ailesine ve aile pedagojisini sürdüren ("disiplin" dayatan, yani tamamen dışarıdan gelen toplumsal zorlama biçimleri dayatan okul, tımarhane vs.) kurumlara karşı isyanını kuramsallaştıran bir yanı olduğu kesin (ama eserinin buna indirgenemeyeceği de açık). Yeniyetmelik isyanı, çoğu zaman en evrensel toplumsal zorlamaların simgesel ve ütopik inkârıdır. Bu isyan, kişiyi, özgül tarihsel zorlama biçimlerinin eksiksiz şekilde çözümlenmesi zorunluluğundan kurtarır: Özellikle, farklı kesimlerden eyleyiciler için söz konusu olan farklılaşmış biçimlerin, ayrıca bedenin terbiye edilmesiyle işleyen toplumsal zorlama biçimlerinden çok daha incelikli biçimlerin çözümlenmesi zorunluluğundan.

6 "Sosyoloji insana asla edilgin biçimde muhafazakâr bir tutum dayatmaz; tersine bilgimizin alanını genişlettiği için eylemimizin de alanını genişletir" (Durkheim, Filloux, 1970, s. 267).

Elbette yeniyetmeleri büyübozumuna uğratmak pek de hoş değildir; çünkü isyanlarında, içtenlik ve derinlik vardır: Kurulu düzene, boyun eğmiş ve teslim olmuş yetişkinlerin tevekkülüne, akademik ikiyüzlülüğe karşı çıkarlar -hayal kırıklığına uğramamış oldukları, kinik olmadıkları, en azından Fransa'da benim kuşağımdan insanların çoğunda görülen yüz seksen derece dönüşü yaşamadıkları için çok iyi kavrayabildikleri daha başka bir sürü şeye daha karşı çıkarlar. Belki de iyi bir sosyolog olmak için, kopuş, isyan ve toplumsal "masumiyet" gibi gençlikle özdeşleştirilen temayüller ile, toplumsal dünyanın acımasız gerçeklikleriyle yüzleşebilme yeteneği ve gerçekçilik gibi daha çok olgunluğa atfedilen eğilimleri birleştirmek gerekir.

Sosyolojinin büyübozumuna uğratan bir etkisi olduğu doğrudur, ama bu büyübozumu, bence, bilimsel ve siyasal gerçekçilik yönünde bir ilerlemeye işaret eder: Sorumlu eylemde bulunmaya değecek noktaları tespit etmemizi, özgürlüğün olmadığı yerde mücadele etmekten kaçınmamızı sağlar -gerçi bu çoğu zaman ikiyüzlü bir mazerettir. Sosyolojinin, belki de özellikle benim uyguladığım sosyolojinin, (tamamen tersini yapma niyetinde de olsa) toplumun değişmez kanunlarına boyun eğme biçimi olan sosyolojizmi teşvik edebileceği doğru olsa da, Marx'ın ütopyacılık ile sosyolojizm alternatifleri arasında seçim yapma zorunluluğu olduğu yolundaki iddiasını çok yanıltıcı buluyorum: Sosyolojist tevekkül ile ütopyacı iradecilik arasında, başka bir olanak daha vardır: Ben buna akılcı ütopyacılık adını veriyorum -yani, toplumsal yasalara, özellikle *tarihsel* geçerlilik koşullarına dair sahici bir bilginin işaret ettiği özgürlük sınırlarının, siyasal olarak bilinçli ve rasyonel şekilde kullanılması. Sosyal bilimin siyasal görevi, hem sorumsuz iradeciliğe hem kaderci bilimselciliğe karşı çıkmak, mümkün olanı gerçekleştirmek için muhtemel olanın bilgisini kullanarak akılcı bir

ütopyacılık tanımlamaya çalışmaktır. Bu tür gerçekçi bir sosyolojik ütopyacılığın, entelektüeller arasında rağbet görmesi güçlü bir olasılık değildir. Çünkü bu tavır, küçük burjuva rengi taşımaktadır ve yeterince radikal görünmemektedir. Uç noktalar her zaman daha şık durur ve siyasal tavrın estetik boyutu entelektüeller için çok önemlidir.

▪ ***Bu, aynı zamanda entelektüeller için pek kıymetli olan bir siyaset imgesini, yani özgür iradenin kullanılması ve kendini siyasal olarak ifade etme yoluyla oluşturulan akılcı bir*** zôon politicon ***fikrini reddetmenin bir biçimidir.***

• Ben tam olarak böyle ifade etmezdim. Daha ziyade, bu imgenin kendisinin de bir tarihi olduğunu ve tarihsel bir projenin tamamlayıcı parçası olduğunu söylerdim. Bu konumu benimseyenler, özgürlüğü biraz olsun güçlendirmeye katkıda bulunabilecekleri şekilde tarihsel koşullar içine yerleşmiş insanlardan oluşan uzun bir tarihsel zincirin halkası olduklarını bilmelidirler (1989h). Her şeyden önce, bu projeyi yürütmek için felsefe ve sosyoloji bölümlerinin bulunması gerektiğini (ki bu da özgül yabancılaşma biçimleri anlamına gelir), devletin onayladığı resmî disiplin olarak felsefenin ya da sosyal bilimin icat edilmesi gerektiğini vs. göz önünde bulundurmalıdırlar. Entelektüelin, kendisini Güney Afrika'daki *apartheid*, Orta Amerika'daki ve Romanya'daki baskı, cinslerarası eşitsizlik hakkında tavır almaya mecbur hisseden etkili mit olarak varolabilmesi için, Paris Komünü, Dreyfus Olayı, Zola ve daha niceleri gerekmiştir. Kültürel özgürlük kurumlarının da, sosyal güvenlik ve asgarî ücret gibi birer toplumsal kazanım olduğunu hiçbir zaman unutmamak gerekir (Bourdieu ve Schwibs, 1985).

▪ Kullandığınız çözümleme yönteminin ve uyguladığınız sosyolojinin hem bir toplumsal dünya kuramı hem de bir etik içerdiğini söyler miydiniz? Sosyolojinizden, kişisel hareket tarzı için bir tür ideal çıkarsanabilir mi?

• Hem evet hem hayır demek geliyor içimden. Ama pozitif ile normatif arasındaki eski çatışkıyı aşmayacaksak, hayır derdim; bu karşıtlığın ötesinde düşünmeyi kabul edersek, yanıtım evet olurdu. Aslında sosyoloji, bir bilim olduğu için bir etik de içerir. Eğer bir etiğin koşulu ve bağıntılı unsuru olan bir özgürlük biçiminin, belirlenimlere ilişkin olarak bilimin sağladığı bilgiler yoluyla mümkün hale geldiği doğruysa, topluma dair düşünümsel bir bilimin bir etik içerdiği ya da gerektirdiği doğrudur; yine de bu, bilimselci bir etik değildir. (Bir etik kurmanın tek yolunun bu olmadığını söylemeye gerek yok). Bu durumda ahlak, bilimin bazı koşullar altında yol açabileceği bir bilinçlenme sayesinde mümkün hale gelir.

Sosyoloji, çok soyut ve çok biçimci bir düzeyde kaldığı sürece pek bir işe yaramaz. Gerçek hayatın ayrıntılarına indiği zaman, insanların neredeyse klinik amaçlarla yararlanabileceği bir araçtır. Sosyoloji, bize oynadığımız oyunu anlamak, gerek içinde evrildiğimiz alanın kuvvetlerinin, gerek bedenimizde somutlaşan toplumsal kuvvetlerin manipülasyon yollarını zayıflatmak için küçük bir fırsat verir.

Dolayısıyla, düşünümsel sosyolojinin etik bir kullanımı olduğu kanısındayım. Sosyolojinin hedefi, ötekileri "teşhir etmek", nesneleştirmek, örneğin "şunun ya da bunun oğlu" oldukları için onları suçlamak değildir. Tam tersine sosyoloji, dünyayı anlamaya, nedenini niçinini bulmaya ya da Francis Ponge'un çok sevdiğim bir deyimini kullanmak gerekirse dünyayı "zorunlu kılma"ya (1986f) olanak sağlar;

bu, dünyanın olduğu gibi sevilmesi ya da korunması gerektiği anlamına gelmez. Bir alanda hareket eden eyleyicinin tutumunu bütünüyle anlamak, hangi gereklilik içinde davrandığını anlamak, başlangıçta olumsal görünen şeyi zorunlu kılmaktır. Bu, dünyayı haklı çıkarmanın bir yolu değildir; başka bir halde kabul edilemez görünen bir sürü şeyi kabul etmeyi öğrenmenin bir biçimidir. (Elbette bu toplumsal hoşgörü biçimine erişmeyi sağlayacak toplumsal koşulların herkes için geçerli olmadığını, bu koşullara sahip olmayanlardan böylesi bir hoşgörünün talep edilemeyeceğini her zaman akılda tutmak gerekir. Örneğin, ırkçılık karşıtı olmak çok saygıdeğer bir durumdur; ama ırkçılık karşıtlığını mümkün kılan, eğitim, konut, iş vb. konularda toplumsal koşullara eşit erişim için mücadele edilmiyorsa, bu, katıksız bir ikiyüzlülük olarak kalır.)

Düşünümsel sosyolojiyi kendinize uygularsanız, gerçek özgürlük yerlerini tespit etme olanağına kavuşursunuz; bana göre çok da geniş olmayan insan özgürlüğü sınırları içinde yer alan, mütevazı ve pratik bir ahlak oluşturabilirsiniz. (Toplumsal alanlar, şeylerin sürekli olarak değiştiği ve hiçbir zaman tam olarak önceden belirlenmediği evrenlerdir. Sosyolojiyle iştigal etmeye başladıktan sonra bu belirlenmişlik düzeyinin sandığımdan çok daha yüksek olduğunu gördüm. Çoğu zaman bu belirlenmişlik düzeyi beni şaşkına çeviriyor ve şöyle düşündüğüm oluyor: "Bu olamaz, insanlar abarttığımı sanacak." İnanın bana, bu hiç de hoşuma gitmiyor. Bence, zorunluluğu bu denli keskin bir biçimde hissediyorsam, bu onu özellikle tahammül edilmez bulduğum içindir. İster zenginin ister yoksulun zorunluluğu söz konusu olsun, zorunluluğun kıskacında birini gördüğüm zaman kişisel olarak acı çekiyorum.)

▪ *Bana kalırsa, yakın zamanda "toplumsal ıstırap" deneyimi üzerine başlattığınız inceleme, bir tür toplumsal* maieutike* *olarak anlaşılan sosyolojinin böylesi etik bir kavrayışından yola çıkıyor. Bu tür bir kavrayış, sosyal bilim, siyaset ve medenî* (civique) *etiğin kesişim noktasında bulunduğundan, son derece ilginçtir. Sosyolojinin olası bir Sokratik işlevine işaret eder: Yani yerleşik toplumsal ve siyasal temsil biçimlerinin beraberinde getirdiği sansürün nasıl aşılabileceğini gösterir.*

• Geçtiğimiz on yıl içinde siyasal alan giderek kendi içine kapandı ve yalnızca kendi içindeki rekabetler, oyunlar ve özel meseleler üzerinde yoğunlaşır oldu. Siyasal sorumluluk mevkiinde bulunanlar, yurttaşlarının günlük hayatı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmeyen, kendi cehaletlerinin de farkında olmayan teknokratlardan oluşan kendine güvenli bir çevreye hapsoldu. Toplumu, kamuoyu yoklamaları denen sihirli yöntemle, rasyonel demagojinin o sözde-bilimsel teknolojisiyle yönetmekten memnunlar: Bu anketler, bireylerin o ana dek -en azından anketlerdeki haliyle- kendilerine hiç sormadıkları sorulara karşılık zorla koparılmış cevaplardan ibarettir.[7] Buna bir tepki olarak, yakın zamanda ortaya çıkan kurumlaşmamış farklı protesto biçimlerinin (üniversite ve lise öğrencilerinin, hemşirelerin, öğretmenlerin ve demiryolu görevlilerinin vs. protestoları-

(*) Sokrates, ruhların içerdiği düşünceleri doğurttuğuna inanıyordu ve bu yönteme *maieutike* [doğurtucu; istilât] adını veriyordu. Sokrates'e göre bilgi doğuştan geldiğinden, eğitimcinin görevi öğretmek değil, doğurtmaktır. (Sokrates'in bir ebe kadının oğlu olduğunu da hatırlamak gerekir.) Diğer kullanımıyla da, entelektüel düşünümü kışkırtan, gerçeği sorularla karşısındakine buldurtmayı amaçlayan pedagojik yöntemdir - ç.n.

7 Kamuoyu yoklamalarının toplumsal ve siyasal kullanımı sorununun tartışması için bkz. 1980i; 1987a, s. 217-224; Bourdieu ve Champagne (1989); Champagne (1990).

nın), gündelik ayrımcılıklardan ve suçlamalardan oluşan "mahrem siyaset"e kaynaklık eden gerilimlerin altında yatan toplumsal ıstırap, sefalet, huzursuzluk ve öfke üzerine bir tür araştırma yürütmeyi önerdim.[8]

Emmanuel Terray (1990) Hipokrat geleneğinde gerçek tıbbın, görünmez hastalıkların iyileştirilmesiyle, yani hastaların farkında olmadıkları ya da ihmal ettikleri için söyleyemedikleri olayların bilgisiyle başladığını göstermiştir. Bu araştırma, toplumsal huzursuzluğu, siyasal olarak tedavi edilebilir, okunabilir belirtilere çevirmeyi hedeflemektedir. Bunun için, arkasında ıstırabın saklandığı, bazen saçma, bazen dayanılmaz iğrençlikteki yansıtmalar perdesinin ötesine geçmek gerekir; (ırkçılık gibi) hiçbir şekilde haklı çıkarılamayacak toplumsal kinleri ve fantezileri besleyen insanlara, tavırlarının altında yatan bastırılmış şiddeti açığa çıkarmaları için yardım etmek gerekir. Ama bu girişim çok zorlu bir iştir.

Bu araştırma, en kişisel olanın bile kişisellikten uzak olduğu fikrine dayanmaktadır: İnsanların yaşadıkları en mahrem dramların, en derin rahatsızlıkların, en tekil acıların çoğunun kökleri, iş ya da konut piyasasının, eğitim sisteminin ya da veraset geleneğinin yapılarında kayıtlı olan ve ikilemler [*double binds*] üreten nesnel çelişkilerde yatmaktadır. Görüştüğümüz kişilerin en uç dramlarının ya da en sıradan mutsuzluklarının köklerini keşfedip dile getirmelerine yardımcı olmayı; canavar *Alien* gibi içlerine yerleşen ve onları taciz eden, varoluşları konusunda karar verme yetkilerini ellerinden alarak onları içeriden ele geçiren dış gerçekliklerinden kurtulmalarına olanak sağlamayı hedefleyen

8 Bourdieu'nün kişisel ev piyasası üzerine yaptığı çözümleme "küçük burjuvazinin sefaletinin başlıca temellerinden birini" ele alır (*Actes de la recherche en sciences sociales*'in "ev iktisadı" sayısının girişi, "Un signe de temps", no. 81-82, Mart 1990, s. 2).

derinlemesine görüşmeler yapıyoruz. *Alien*, *yabancılaşma* [*aliénation*] denen şeyin çok iyi bir imgesini sunan bir tür modern mittir; yani öznelliğin tam içindeki ötekilik varlığının imgesi. Örnekler vermek gerekir, ama bu çok uzun olur. Yalnızca bu görüşmelerin yapılmasının çoğu zaman çok acı verici bir deneyim olduğunu söyleyeceğim. Bir akşam görüştüğümüz, Paris'teki Alleray sokağında posta dağıtım merkezinde çalışan genç memureyi kolay kolay unutamayacağım: Üç gecenin ikisinde nöbete kalıp akşamın dokuzundan sabahın beşine kadar, mektupları dağıttığı altmış altı kutunun arasında gidip gelerek çalıştığı gri ve tozlu kocaman salon; gündüzü gecesine karışmış bir halde, sabaha karşı uzak bir banliyödeki küçük dairesine doğru yola çıkışı; artık dönmesi olanaksız memleketine duyduğu özlem; güney lehçesinin neşeli melodisine rağmen sözlerindeki hüzün aklımdan çıkmıyor. Bu araştırma hakkında, yöntembilimsel rutinin reçetelerinin hemen hemen hepsini ihlal ettiği ve bu sayede, sıradan yoklamaların *tanım gereği* dışarıda bıraktığı her şeyi yakalama şansı olduğu dışında ne söylenebilir ki? Siyasal ve bilimsel olarak ikili bir işlevi yerine getirebileceğini düşünüyorum ya da en azından umuyorum: Araştırmacılara, biçimci ve biçimsel yöntembilimsel ya da kuramsal alıştırmalardan söz etmesek dahi, sıradan anketlerin rutininin neler kaçırdığını hatırlatır; bizi yöneten teknokratlara da, siyasal hayatın formel demokratik süreçlerinin (özellikle parti ritüellerinin, kongrelerin, programların, önergelerin vb.) ve iktisadî öngörülerin görünüşte bilimsel olan iddialarının unutturduğu şeyleri -yani yeni tür ıstırapları ve yeni tür adaletsizlikleri- hatırlatır.

6

Nesneleştiren Öznenin Nesneleştirilmesi

▪ *Collège de France'taki açılış dersinizde, "toplumun bilimi tarafından öne sürülen tüm önermelerin bizzat sosyoloğa uygulanabileceğini ve uygulanması gerektiğini" söylediniz (1982c, s. 7). Bourdieu'nün Bourdieu'cü bir sosyolojisi yapılabilir mi? Kendi kendinizi açıklayabilir misiniz? Eğer öyleyse Pierre Bourdieu'nün kişiliğinden bahsetmekteki bu çekingenlik neden?*

• Sosyolojik söylemim, kişisel deneyimimden sosyoloji pratiğimle ayrılmaktadır. Aslında bu pratiğin kendisi de kısmen, toplumsal deneyimimin sosyolojisinin ürünüdür. Ben, kendimi her zaman, narsistik anlamda değil, bir kategorinin temsilcisi anlamında bir nesne olarak ele aldım. En çok kendi kendimi çözümlerken başkalarını huzursuz ediyorum -*Homo academicus*, ait olduğum kategorileri çözümlediğim ölçüde, benim hakkımda pek çok sayfa içerir- kendimden söz ederken başkalarına ilişkin hakikatleri de dile getirdiğim için rahatsızlık yaratıyorum...

Eserlerimde toplumsal kökenin etkisine dikkat çektiğim

ölçüde, kişisel sorgulamalara sürekli olarak maruz kalmam doğaldır. Bunlara direnmeye çalışmamın nedeni, olumlu ya da olumsuz her tür benzersizlik iddiasından kaçınmak ve belki de söylemimin, kişi olarak benden özerkliğini savunmaktır. Söylemimin bu özerkliği için ağır bir bedel ödediğimi de belirteyim. Bu, tekil insanın nesneleştirmeden kaçabileceği anlamına gelmez. Ben de herkes gibi nesneleştirilebilirim ve herkes gibi benim de toplumsal mekândaki konumuma tekabül eden zevklerim ve tercihlerim var. Toplumsal olarak sınıflandırılmış durumdayım ve toplumsal sınıflandırılmalarda işgal ettiğim konumu kesin olarak biliyorum. Çalışmamı anlarsanız, özelliklerimin çoğunu bu konumun bilgisinden ve yazdıklarımdan çıkarsayabilirsiniz. Size bunun için gerekli olan tüm silahlarımı verdim, gerisi bana kalsın...

▪ ***Sosyolojiniz, bir bakıma, kat ettiğiniz yolun ve aldığınız eğitimin beraberinde getirdiği "toplumsal dönüşüm"le başa çıkmaya yönelik bir girişim değil mi?***

• Sosyolojide ve etnolojide yaptığımı, eğitimim sayesinde yapmaktan ziyade, eğitimime rağmen yaptım. Ancak bundan, çoğu zaman sanatçıların ve yazarların yaptığı gibi, kimseye bir şey borçlu olmayan "yaratılmamış yaratıcı", büyük öncü statüsünü sahiplendiğim sonucu çıkarılmasın.[1] Sadece École normale'deki "felsefe" öğrencisi olarak kariyer çizgimde kayıtlı bulunan kuramsal yükseklik iddiasından, aynı zamanda eğitimimden, özellikle felsefe eğitimimden yararlanarak kopmak zorunda olduğumu belirtmek istiyorum. Benim zamanımda, "parlak" bir üniversite eğitimi

1 Bu ideolojinin bir eleştirisi için bkz. "Mais qui a créé les créateurs?" (1980j, s. 207-221) ve Flaubert çözümlemesi.

alanlar, sosyologluk mesleğinin de dahil olduğu türden "bayağı" pratik işlere girişirlerse, yakışık almayan bir şey yapmış olurlardı. Toplumsal bilimler toplumsal nedenlerle zordur: Sosyolog, sokağa gidip önüne gelene sorular soran, onu dinleyen ve ondan öğrenmeye çalışan biridir. Sokrates de bunu yapmayı alışkanlık edinmişti. Ama bugün Sokrates'i övenler, sosyolojinin gerektirdiği "bayağı" işlere girişmek üzere filozof-krallıktan feragat etmeyi en son anlayacak ve kabul edecek olanlardır.

Sosyolojiye gelebilmek için gerçekleştirmem gereken dönüşümün toplumsal güzergâhımla bağı olduğunu söylemeye gerek yok. Gençliğimin büyük bölümünü Fransa'nın güneyinde küçük, ücra bir köyde geçirdim. Eğitim kurumunun taleplerini, sadece belli bir şiveden değil, ilk deneyimlerimin ve edinimlerimin çoğundan vazgeçerek karşılayabildim... Etnoloji ve sosyoloji, ilk deneyimlerimle uzlaşmama, daha sonra edindiklerimden -sanırım- hiçbir şey kaybetmeden o deneyimleri sahiplenmeme olanak verdi. Bu, kökenleri ve kökensel deneyimleri karşısında çoğu zaman derin bir tedirginlik, bazen de büyük bir utanç hisseden sınıf değiştirenlerde pek rastlanmayan bir şeydir. 1960'lı yıllarda bu köyde yürüttüğüm araştırma, kendi hakkımda ve araştırma nesnem hakkında, herhangi bir içebakış biçiminden çok daha fazla şey keşfetmeme olanak sağladı...

Flaubert'i okurken, onun gibi başka bir toplumsal deneyimin, yatılı öğrenci olmanın derin etkisi altında kaldığımı da keşfettim. Flaubert bir yerlerde "on yaşında yatılı öğrenci olan herkes, toplum hakkında her şeyi bilir" diye yazmıştır. Erving Goffman, *Asiles*'de akıl hastanesine kapatılanlar [*internés*] ile yatılı öğrencilerin [*internes*], "bütüncül kurumlar"ın çoğu zaman dehşet verici zorlamalarına direnmek için olağanüstü yaratıcı stratejiler ürettiklerini

göstermiştir. Bazen imalat zinciri ya da niteliksiz büro işinin tekdüze rutini gibi, birinci elden tanımadığım durumların deneyimlerini anlama, hatta öngörme yeteneğimi nereden edindiğimi sorarım kendime. Sanırım gençliğimde ve yükselmekte olan insanların çoğunda olduğu gibi, beni çok farklı toplumsal çevrelerden geçmeye götüren tüm toplumsal güzergâhım boyunca, sosyolojik araştırmalarımın banyo etmeye çalışacağı bir dizi zihinsel fotoğraf çekmiştim.

▪ *Peki günlük hayatınızda da böyle fotoğraflar çekmeye devam ediyor musunuz?*

• Flaubert şöyle bir şey söylüyordu: "Bütün hayatları yaşamak isterdim." Bu benim çok iyi anladığım bir şey: Mümkün olan bütün insan deneyimlerine sahip olmak. Bence sosyologluk mesleğinin sağladığı en olağanüstü tatminlerden biri, başkalarının hayatına girme fırsatı vermesi. Örneğin âdâb-ı muaşeretin ciddi şeylerden, yani insanın kendisinden, işinden vb. konuşmayı yasakladığı akşam yemeklerinde son derece sıkıcı görünebilen insanlar, yaptıkları şeyden, örneğin mesleklerinden söz ederken heyecan verici olurlar. Günlük hayatta her an sosyoloji yapmıyorum elbette. Birçok varsayımın ya da çözümlemenin ilkesi olan sezgi dediğimiz şeyin bir kısmının, çoğu zaman çok eski olan bu eski zihinsel fotoğraflarda yattığını düşünüyorum. Sosyoloğun işi, bu açıdan yazarın işine benzer (örneğin Proust'u düşünüyorum): Onun gibi biz de, normalde fark edilmeden geçilen ya da formüle edilmeden kalan türsel ya da özgül deneyimlerin açıklığa kavuşturulmasıyla uğraşırız.

• Edebiyat ile sosyoloji arasında karşıtlık görmüyor musunuz?[2]

• Elbette arada önemli farklar var, ama bu farkları indirgenemez bir karşıtlık olarak inşa etmemek gerekir. Sosyologların yazarlarla rekabet iddiasında olmamaları gerekir, olamazlar da. Böyle bir rekabet sosyologların, naif ressamlardan bahsedildiği anlamda, edebiyat alanının mantığında kayıtlı birikmiş potansiyellerin ve gereklerin farkında olmayan "naif yazarlar"a benzemesine yol açar. Ama sosyologlar, edebiyat eserlerinde, kendilerine yasak olan ya da bilimsel alana özgü sansürlerle gizlenen belirtileri ya da araştırma yönelimlerini bulabilirler; özellikle günümüzde, sosyal bilimlerde olduğu gibi, pozitivist bir felsefenin hâkimiyetinde oldukları sürece. Ayrıca sosyologların kaydetme ve çözümleme çalışmaları, gerçek anlamda "edebî" bir amaca yönelik olmasa da, edebî etkiler üretebilecek ya da 19. yüzyılda fotoğrafın ressamlara sordurduğuna benzer sorular sordurabilecek söylemlerin ortaya çıkmasını sağlayabilir.

Ama -fırsatını bulmuşken söyleyeyim- yazarlar bize daha çok şey öğretir: Kendi hesabıma, bilimsel çalışmanın pozitivist ya da bilimselci temsilinde içerilen varsayımlardan ya da sansürlerden kaçmama onlar yardım ettiler. Örneğin bundan birkaç ay önce, bir çocukluk arkadaşım, son derece dramatik bir biçimde yaşadığı kişisel sorunlarından söz etmek ve fikrimi almak üzere beni görmeye geldi. Gerekli olan bilginin neredeyse hepsine sahip olmama rağmen başlangıçta hiçbir şey anlamadığım, Faulkner'vari diyebileceğim bir anlatı kurdu. Birkaç saat sonra anlamaya başlamış-

2 Bourdieu, gerek Flaubert, Faulkner, Virginia Woolf, Mallarmé, Francis Ponge, Belçika edebiyatı, okurlar, okuma ve çizgi romanlar hakkında, gerekse genelde edebiyat alanı hakkında, edebiyat ve yazarlar üzerine çok sayıda eser yazmıştır (1971b, 1975d, 1983c, 1985c, 1987a, s. 132-143).

tım. Birbirinin içine geçmiş ve homolog üç-dört hikâyeyi aynı anda anlatıyordu: Kendi hikâyesini, birkaç yıl önce ölen, kendisini ağabeyiyle aldattığından şüphelendiği karısıyla ilişkisini, nişanlısıyla ilişkisinin "ciddi" olmadığı suçlaması yönelttiği oğlunun hayat hikâyesini, bu iki hikâyenin sessiz ve gizemli gözlemcisi olan annesinin hayat hikâyesini ve birçok ikincil hikâyeyi. Ana hikâyelerden hangisinin, kendi hikâyesinin mi, yoksa (işletme hakkı ve mülkiyetin geleceği nedeniyle baba-oğul ilişkisinin geleceğinin söz konusu olduğu) oğlununkinin mi kendisi açısından daha acı verici olduğunu, hangisinin diğerini gizlediğini ya da benzerlik sayesinde örtük bir biçimde söylemeye olanak sağladığını söyleyemem. Kesin olan şu ki, anlatının bütün mantığı, yinelemelerin sürekli müphemiyetine dayanıyordu: Kullandığı "o"ların, kendisine mi, oğluna mı, karısına mı, oğlunun nişanlısına mı gönderme yaptığını kestiremiyordum, aslında, öznelerin birbirlerinin yerini alabilmesi, yaşadığı dramın temelini oluşturuyordu. O anda, etnologların ve sosyologların çoğu zaman yetindikleri çizgisel hayat hikâyelerinin ne denli yapay olduğunu ve Virginia Wolf'un, Faulkner'in, Joyce'un ya da Claude Simon'un görünürde en yüzeysel araştırmalarının bile bugün bana çok daha "gerçekçi" (eğer bu sözcüğün bir anlamı varsa) geldiğini, geleneksel romanlarda okumaya alışık olduğumuz çizgisel anlatılardan antropolojik olarak çok daha hakikî olduklarını, deneyimin gerçekliğine çok daha yakın olduklarını çok açık olarak gördüm. (Elbette burada araştırmacının ya da bilimin bakış açısından bakıyorum ve edebiyattan, başka şeylerin yanı sıra, "reel" olanın ortaya çıkarılmasını beklemek hakkımızdır -ben bekliyorum...) Böylece biyografi[3] hakkında ve daha genelde bir süreç olarak görüşmenin

3 Bu sorunların bir incelemesi ve hayat hikâyelerinin çizgisel kavranmasına yönelik bir eleştiri için bkz. "L'illusion biographique" (1986e).

mantığı hakkında bastırılmış soruları ister istemez yeniden düşünmeye başladım: Yani yaşanan deneyimin zamansal yapısı ile söylemin yapısı arasındaki ilişkiler hakkındaki soruları, ayrıca bilinçli olmaktan çok, bilinçdışı bir biçimde dışlama eğiliminde olduğum "ham" denen bütün o dokümanları, bilimsel yayına ve tartışmaya uygun hale getirme, meşru bilimsel söylem statüsüne yükseltme meselesini.

Aynı şekilde, Flaubert üzerine çalışmamda, görüşme kayıtlarının çözülmesi ve yayımlanması için çok önemli olan, doğrudan, dolaylı ve serbest dolaylı anlatım tarzlarının kullanılması gibi meselelerle bu yazarın kendisinin karşılaştığını ve bunlara bazı çözümler getirdiğini gördüm. Kısacası birçok sosyoloğun, sosyolojinin doğuşundan bugüne kadar yaptığı gibi, kendi disiplinlerinin bilimselliğini öne sürmek zorunda olduklarını sanmalarına karşın (Wolf Lepenies [1991] *Les Trois Cultures*'de bunu anlatır), edebiyatın sosyal bilimlerden önde olduğunu ve -örneğin anlatı kuramı hakkında- bir temel sorunlar hazinesi barındırdığını düşünüyorum; sosyologların da, tehlikeli saydıkları bu düşünce ve ifade biçimlerinden gösterişçi bir şekilde uzaklaşmak yerine, bunları kullanmak ve incelemek için kendilerini zorlamaları gerekir.

- ***Aralarında Durkheim, Sartre, Aron, Foucault ve Derrida'nın da bulunduğu birçok ünlü Fransız akademisyeni gibi siz de, Fransız entelektüellerinin yetiştiği başlıca kurum olan, Paris'te Ulm Sokağı'ndaki École normale supérieur'ün eski bir öğrencisisiniz. Aynı zamanda*** La Noblesse d'État***'da (1989d) çok net bir şekilde görüldüğü üzere, seçkin okullarının, onların ürünlerinin ve ayrıcalıklarının en keskin eleştirmenlerinden birisiniz. Kendinizi hiçbir zaman bir entelektüel olarak bütünüyle meşru hissetmediğinizi, akademik dünyada evinizde hissetmediğinizi yazıyorsunuz...***

• Bu, hayatımın iki anında çok kuvvetle hissettiğim bir şeydir: École normale'e girdiğimde ve Collège de France'a aday gösterildiğimde. École normale'deki öğrenimim sırasında büyük tedirginlik hissettim. Groethuysen'in Rousseau'nun Paris'e gelişini anlatışını ya da Nizan'ın *Aden Arabie*'de anlattığı École normale deneyimini hatırlatabilirim: Oradayken ne hissettiğimi kelimesi kelimesine tarif eder; bu da, bu deneyimin tekil hiçbir yanı olmadığının ve bir toplumsal güzergâha bağlı olduğunun kanıtıdır.

Fransa'da, ücra bir taşra yöresinden gelmek -özellikle bu yöre Loire'ın güneyinde yer alıyorsa- size, ancak sömürge durumunda benzerleri bulunabilen bazı özellikler sağlar. Bunun sonucunda ortaya çıkan nesnel ve öznel dışsallık ilişkisi, Fransız toplumunun merkezî kurumlarıyla, özellikle entelektüel dünyayla çok özel bir bağıntı kurulmasını kolaylaştırır. Belli bir bilinç açıklığı hali uyandırmaması mümkün olmayan, az çok incelikli toplumsal ırkçılık türleri bulunur. Sürekli olarak yabancılığını hatırlamak, başkalarının göremeyeceği ya da hissedemeyeceği şeyleri algılamaya yöneltir insanı. Bununla birlikte, École normale'in, École normale'e ihanet eden bir ürünü olduğum doğrudur. Ama hınç ve hasetle hareket ettiğiniz izlenimi vermeden École normale üzerine böyle şeyler yazmak için, École normale'den olmak gerekir...

• Fransa'nın en saygın bilimsel kurumunun, Collège de France'ın sosyoloji kürsüsüne seçilmeniz de, sizin dilinizle söylersek "toplumsal takdis" süreci olarak tanımlanabilir. Bu konuma gelmeniz bilimsel pratiğinizi nasıl etkiledi? Daha genel olarak, üniversite dünyasının işleyişi konusundaki bilginizi nasıl kullanıyorsunuz?

• Collège de France'a atandığım dönemin, takdisin toplumsal büyüsü olarak adlandırdığım şey üzerine ve "kurum âyinleri" üzerine derinlemesine bir çalışmayla çakışması tesadüf değildir (1981a; 1982a, s. 121-134). Bu şekilde takdis edilmenin neler içerdiğini bilmeyi nasıl denemezdim?[4] Yaşamakta olduğum şey hakkında akıl yürütmeye çalışırken, olup bitenlere karşı belli bir özgürlük derecesi sağlamaya çalışıyordum. Eserlerim çoğu zaman -bana göre haksız bir şekilde- belirlenimci ve kaderci olarak okunur. Ama Collège de France'ta bir açılış dersinde, yani tam da oyuna alındığınız ve oyunun sizi alıp götürdüğü anda, bir entelektüeller sosyolojisi yapmak, Collège de France'ın sosyolojisini, Collège de France'ta bir açılış dersi vermenin ne demek olduğunun sosyolojisini yapmak, bundan tamamen özgürleşme olasılığını değilse de, en azından bu yönde bir çaba gösterme olasılığını ileri sürmektir... Benim için sosyoloji, (başta kendim olmak üzere) daha önceleri dayanılmaz bulduğum şeyleri anlamaya ve onlara tahammül etmeye yardım eden bir tür toplum çözümlemesi* rolü oynadı. Oradan yola çıktığımıza göre, Collège de France hakkındaki sorunuza dönmek gerekirse, eğer bu takdisle işimin bitmemesi gibi küçük bir şansım olmuşsa, bunu takdisi çözümlemeye çalışmama borçluyum. Hatta bu takdisin bana verdiği otoriteyi, takdisin mantığından ve etkilerinden kurtarıcı olduğunu düşündüğüm çözümlememe daha çok otorite sağlamak için kullanacağım.

Ne yazık ki, toplumsal dünyanın, özellikle entelektüel

---

4 Bourdieu, *La Noblesse d'État*'da (1989d, s. 140-162, 533-539 değişik yerlerde; 1991b) simgesel iktidar olarak "devletin büyüsünü" tanımlayan şeyin, (yalnızca üstün ve ayrı değil aynı zamanda kendisini "kabul görmeye, tanınmaya değer olarak kabul eden ve kabul edilen" bir seçkinin -etkin anlamda- kuruluşunda olduğu gibi) kutsal toplumsal hiyerarşiler ve ayrımlar üretme, takdis etme gücü olduğunu gösterir.

(*) Kullanılan terim, *socioanalyse*, psikanalize gönderme yapar - ç.n.

dünyanın sosyolojik çözümlemeleri her zaman iki farklı şekilde kullanılabilir: Biraz önce toplum çözümlemesinden söz ederken belirttiğim, *klinik* adı verilebilecek kullanımlarda, bilimin ürünlerine, benliği hiç taviz vermeden anlamaya yönelik araçlar olarak bakılır. Öte yandan *kinik** diyebileceğimiz kullanımlardaysa, toplumsal mekanizmaların çözümlemesinde, toplumsal dünyaya ayak uydurmak ya da entelektüel dünyada stratejilerini yönlendirmek için gerekli araçlar aranır (Bazı okurlar *La Distinction*'a bir tür âdâb-ı muaşeret kitabı muamelesi yapmıştır). Sürekli olarak kinik okumaların önünü kesmeye ve insanları klinik okumalara yöneltmeye çalışmam doğaldır. Ama entelektüel ya da siyasal mücadelelerin mantığının, başkalarını (ve kendini) anlayıp tanımanın bir yolunu sunan klinik kullanımdan ziyade, kinik kullanıma güç kazandırdığı kuşku götürmez. Bu mantık bizi, özellikle simgesel mücadelenin çok güçlü bir aracı olarak görülen sosyolojinin polemik kullanımına yöneltmektedir. Bana gelince - akademik dünya hakkındaki bilgimle ne yaptığım sorusuna kesin bir cevap vermek gerekirse- akademik stratejiler konusundaki bilinen beceriksizliğim, sanıyorum kinik kullanımı benim için olanaksız kılıyor; ama bu bir yetersizliğin mi, yoksa bir yasağın mı etkisi, bunu söyleyemem...

- ***Felsefeden ya da psikanalizden ziyade, sosyoloji yapmayı seçmenizin nedeni, sosyal bilimde, mistifikasyondan kurtulma ve kendi benliğine sahip çıkma yönünde daha güçlü araçları bulabileceğiniz düşüncesi miydi?***

(*) Kinizm, Antisthenes ve Diogenes'in öğretisi anlamında kullanıldığında, ahlak kurallarına, muaşerete aldırmama, doğal yaşantıyı yüceltme özelliklerini taşır. *Kinikhos* sözcüğü Yunanca'da köpeksi anlamına geldiğinden, bu ekol Osmanlıca'ya *kelbiyye* olarak tercüme edilmiştir. Ancak, kelime edepsizlik ve hayasızlık karşılığı olarak da kullanılır. Bourdieu'nün bu kelimeyle kastettiği, bir tür edep ve ahlakî kaygı yoksunluğu olarak görülebilir - ç.n.

• Bu soruya tam bir cevap vermek için uzun bir entelektüel toplum çözümlemesine girişmek gerekir.[5] Yalnız şunu söylemekle yetineyim: Toplumsal olarak ne olduğum göz önüne alındığında, toplumsal üretim koşullarım denebilecek koşullar göz önüne alındığında, kendimi hayatla uyum halinde hissedebilmem için değilse bile, en azından içinde yaşamaya mahkûm olduğum dünyayı az çok kabul edilebilir bulmam için, kanımca sosyoloji, yapabileceğim en iyi şeydi. Bu sınırlı anlamıyla, işimde başarılı olduğumu sanıyorum: Umarım başkalarına da yararlı olabilecek araçlar üreten bir tür "kendime yönelik terapi" [*authothérapie*] yaptım.

Sosyologları genellikle etkisi altına alan toplumsal belirleyicilerden çalışmalarımı kurtarmak için her zaman sosyolojiye başvurdum. Bununla birlikte, elbette bir an bile bunlardan tamamen kurtulduğumu düşünmüyorum. Her an göremediğim şeyi görebilmek istiyorum ve biraz da takıntılı bir şekilde, açmadığım kutunun hangisi olduğunu, beni yönlendirmeye devam eden unutulmuş parametrenin hangisi olduğunu kendime sormaya devam ediyorum. Entelektüel kahramanlarımdan biri Karl Kraus'tur: Entelektüellerin sahici bir eleştirisini, yani (hınç ve hasetten kaynaklanan bir entelektüel karşıtlığından değil) entelektüel değerlere duyulan gerçek bir inançtan esinlenen ve gerçek etkiler yaratabilmiş bir eleştiri üretmiş ender entelektüellerden biridir.

▪ ***Son olarak,* Homo academicus *bir tür özyaşamöyküsü olarak okunamaz mı? İngilizce çevirinin önsözünde, bu kitabın "önemli oranda dolaylı yoldan öz-çözümleme barındırdığını" yazarken sanırım bunu ima ediyordunuz (1988h, s. XXVI).***

---

5 Bourdieu bu toplum çözümlemesinin ana hatlarını birçok yerde çizmiştir (1980f, s. 7-41; 1987a, s. 13-71).

• Daha ziyade bunun bir karşı-özyaşamöyküsü [*anti-biographie*] olduğunu söylerdim. Bu kitap, hem kendini bilmeye, hem sosyal bilimlerde düşünümselliğin sınırlarını sınamaya yönelik bir girişimdir. Tekil derinliklerin keşfi olarak kendini bilmenin sıradan temsillerinin inandırdığının aksine, ne olduğumuzun en mahrem gerçeği -en düşünülemez düşünülmeyen- nesnellikte, geçmişte bulunduğumuz ve bugün içinde olduğumuz toplumsal konumların tarihinde kayıtlıdır.

İşte bana kalırsa bu nedenle, ortaya koyduğu çözümleme araçlarının, düşünce kategorilerinin ve sorunların doğuşunun açıklığa kavuşturulması yoluyla sosyoloğun bilimsel bilinçdışının keşfi olarak sosyolojinin toplumsal tarihi, bilimsel pratik için mutlak bir önkoşul oluşturur. Aynı şey, sosyolojinin sosyolojisi için de geçerlidir. Eğer önerdiğim sosyoloji geçmişin ve günümüzün diğer sosyolojilerinden bir şekilde farklılık taşıyorsa, bunun nedeninin, kendi ürettiği silahları sürekli olarak kendine çevirmesi olduğunu sanıyorum. Kendisini yönlendirebilecek toplumsal belirlenimlerin bilgisiyle, özellikle bir alanda ve belli bir güzergâhta belirlenmiş bir konum işgal etmesine bağlı olan sınırlamaların ve zorlamaların bilimsel çözümlemesiyle donanarak bunların etkilerini bertaraf eder.

Düşünümsellik bakış açısını benimsemek, nesnellikten vazgeçmek demek değil, katıksız *noetikos** olarak, nesneleştirilme işinden keyfi bir şekilde azat edilen, bilen öznenin ayrıcalığını sorgulamaktır. Bu, ampirik "özne"ye, bilimsel "özne"nin inşa ettiği nesnelliğin terimleriyle açıklama getirmeye -onu toplumsal mekân-zaman içinde belli bir yere yerleştirmeye- yönelik bir girişimdir. Böylece bilimsel öz-

(*) *Noétique* [*noetikos*], fenomenolojide "düşünce edimiyle ilgili olan" anlamına gelmektedir - ç.n.

neyi ampirik özneye, onun çıkarlarına, itkilerine, varsayımlarına bağlayan ve kendisini tam olarak inşa etmesi için kurtulması gereken bütün bağlarla etkileyen kısıtlamaların bilincine ve (olası) hâkimiyetine ulaşılması hedeflenir. Klasik bilgi felsefesinin öğrettiği şekilde, "özne"de, kendisinin oluşturduğu nesnel bilginin olasılık koşullarını ve sınırlarını aramak yeterli değildir. Bilimin inşa ettiği nesnede *"özne"nin toplumsal olasılık koşullarını* (örneğin *skholè* ve onun etkinliğini mümkün kılan sorunlar, kavramlar, yöntemler vb. mirası) ve nesneleştirme edimlerinin olası sınırlarını da aramak gerekir. Bu bizi, klasik nesnelliğin mutlakçı iddialarından vazgeçmeye yöneltir, ama görececiliğe götürmez: Bilimsel "özne" ile bilimsel nesnenin olasılık koşulları aynıdır. Bilimsel "özneler"in üretiminin toplumsal koşullarının bilgisindeki her ilerlemeye karşılık, bilimsel nesnenin bilgisinde de bir ilerleme görülür ve bunun tersi de doğrudur. Bu durum, araştırmanın nesnesi bilimsel alanın kendisi, yani bilimsel bilginin gerçek *öznesi* olduğu zaman en net şekilde görülür.

Sosyolojik pratiğin toplumsal belirleyenlerinin sosyolojisi, sosyal bilimlerin temellerini mahvetmek şöyle dursun, bu belirlenimler karşısında olası bir özgürlüğün tek olası temelidir. Sosyolog, eyleyicileri katı bir belirlenimciliğin demir kafesine hapsetmek şöyle dursun, onlara özgürleştirici bir bilinçlenme potansiyelinin araçlarını sağlayan, toplumsal dünyaya ilişkin kesin bir bilimi, ancak bu çözümlemeye sürekli olarak kendini de tâbi tutarak, bu özgürlüğü tam anlamıyla kullanarak üretebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

Düşünümsel Antropoloji Pratiği

École des hautes études en sciences sociales, Paris (Ekim, 1987) Seminerine Giriş

O bilmem hangi kimyacının "gerekeni alın ve yapmanız gerekeni yapın, o zaman elde etmek istediğinizi elde edersiniz," şeklindeki öğütlerine karşı Descartes'ın kurallarını benimsememe az kaldı. Gerçekten aşikâr (yani kabul etmeniz gereken tek şey) olmayan hiçbir şeyi kabul etmeyin, konuyu gereken parçalara bölün (yani yapmanız gerekeni yapın), sırayla işlem yapın (yapacağınız işlemi belirleyen sıraya uyun); hesapları eksiksiz yapın (yani yapmanız gerekeni yapın): İyiyi aramak ve kötüden kaçınmak gerektiğini söyleyen kişilerin tarzı tam da budur. Bütün bunlar elbette doğrudur; sadece iyi ile kötünün ölçütlerinden yoksunuz.

LEIBNIZ, *Philosophischen Schriften*,
ed. Gehrardt, IV, s. 329

1

Bir Mesleği Aktarmak

Bugün bir istisna yapıp, bu seminerde ulaşmak istediğim pedagojik hedefleri açıklamaya çalışacağım. Gelecek toplantıda, katılan herkesten kısaca kendisini tanıtmasını ve çalışma konusunu birkaç cümleyle sunmasını isteyeceğim - bunun hazırlıksız, çok doğal bir biçimde yapılmasında ısrarlıyım. Beklediğim şey, formel bir sunuş, yani kendi üzerine kapalı ve savunmacı, her şeyden önce eleştiri korkusunu bertaraf etmeyi (bu elbette anlaşılır bir şey) hedefleyen bir söylem değil, yapılan çalışmanın, karşılaşılan zorlukların, sorunların vb. kısa ve mütevazı bir sunumu. Hiçbir şey zorluklar kadar genel ve genelleştirilebilir değildir. Kendi özel beceriksizliğinize ya da yetersizliğinize yorduğunuz zorlukların çoğunun, herkes tarafından paylaşıldığını keşfederek teselli bulacaksınız ve görünürde çok özel olan ayrıntılarla ilgili verebileceğim tavsiyelerden daha fazla yararlanacaksınız.

Bu arada, aşılamayı istediğim yatkınlıklar içinde, araştırmayı, bir tür mistik arayış olarak değil, rasyonel bir girişim olarak görme yeteneğinin de yer aldığını söyleyeyim. Araş-

tırmanın bir mistik arayış olduğu iddiası, kendine güven kazandırmak amacıyla, tumturaklı bir şekilde ortaya atılır, ama pekâlâ korkuyu ya da kaygıyı iki katına çıkarabilir. Ama benim önerdiğim gerçekçi yaklaşım (kesinlikle kinik olduğu söylenemez), yatırımlarınızın verimliliğinin en üst düzeye çıkarılmasına, başta zamanınız olmak üzere kaynaklarınızın en iyi şekilde kullanılmasına yöneliktir. Bu tür bir bilimsel çalışma deneyiminin, büyüyü bozan bir yanı olduğunu ve birçok araştırmacının korumak istediği benlik imgesini zedeleyebileceğini biliyorum. Ama bu belki de çok daha vahim düş kırıklıklarından korunmanın en iyi yoludur. Örneğin sadece mesleğini yapmak yerine, araştırmacı olarak kendine yakıştırdığı abartılı imgeye uymaya çalışmak için yıllarca enerji harcayıp kendi çalışmasını gizemli saydıktan sonra, ayakları yere basınca neye uğradığını şaşıran araştırmacılar vardır.

Araştırmanın sunumu, kişinin kendini ve değerini göstermeye çalıştığı bir sergilemenin, bir *show*'un tam tersidir. Kişinin *kendisini açıkça ortaya koyduğu*, risk aldığı bir söylemdir. (Savunma mekanizmalarının işlemesini engellemek ve benlik sunumu stratejilerini etkisiz hale getirdiğimden emin olmak için, size hazırlıksız ve habersiz söz vererek sizi şaşırtmak istiyorum, ama korkmayın, tereddütleriniz karşısında saygılı olmayı bilirim.) Kendinizi ne kadar çok ortaya koyarsanız, tartışmalardan yarar sağlama şansı o kadar artacak, eminim tavsiyeler de, eleştiriler de bir o kadar yapıcı hale gelecektir. (Hataları -ve çoğu zaman onların temelindeki korkuları- "bertaraf etmenin" en iyi yolu, hep birlikte gülebilmektir).

Zaman zaman -örneğin bir sonraki toplantıda- sürdürmekte olduğum araştırmalarla ilgili sunuşlar da yapacağım. *Bitmiş* halleriyle görmeye alıştığınız çalışmaları, karman çorman, bulanık bir halde göreceksiniz. *Homo academicus*

bitmiş olanı sever. Akademik ressamlar gibi, çalışmalarında fırça darbelerinin, rötuşların izlerini siler: Manet'nin ustası Couture gibi ressamların -bu ressamlara karşı ortaya çıkmış- izlenimci resme çok yakın muhteşem eskizler bıraktıklarını ve çoğu zaman akademik estetikte ifadesini bulan, iyi yapılmış, iyi tamamlanmış eser üretme etiğinin gerektirdiği son düzeltmeleri yaptıklarına inanarak bunları ziyan ettiklerini keşfettikten sonra, doğrusu hayıflandığım oldu. Sürdürmekte olduğum araştırmayı, tamamlanmamış, kafa karıştırıcı haliyle sunmaya çalışacağım: Elbette belirli sınırlar içinde, çünkü toplumsal olarak, kafa karışıklığına sizin kadar hakkım olmadığını biliyorum -ben size böyle bir hak tanıyabilirim, ama sizin bana göstereceğiniz müsamahanın -haklı olarak- sınırları olacaktır. (Ama bu durum kuşkusuz sorgulanması gereken örtük bir pedagojik ideale dayanmaktadır: Örneğin bu ideale göre, bir dersin değerini, pedagojik verimliliğini, tutulan notların açıklığına ve niceliğine bakarak ölçmemiz öngörülmektedir.)

Böyle bir seminerin işlevlerinden biri, size araştırmanın gerçekte nasıl yürütüldüğünü görme fırsatı vermesidir. Nihaî metnin üretimi için gereken bütün çalışmaların, istendiği gibi olmamasından ötürü bir yana bırakılan eskizlerin, yapılan tekrarların eksiksiz bir dökümünü sunacak değilim -aslında son metinde bütün bunların izleri silinmiş olur. Ama size sunulacak hızlandırılmış film -*Quattrocento** ressamınınki ya da zanaatkârınınki gibi- bir atölyenin mahremiyetinde neler olup bittiğine dair bir fikir sahibi olmanızı sağlayacaktır: Bütün tereddütleri, bütün çıkmazları, bütün vazgeçişleri vs. göreceksiniz. Çalışmaları çeşitli aşamalarda olan araştırmacılar, kurmaya çalıştıkları nesneyi sunarlar ve meslektaşlarının sorgulamalarına tâbi tutulurlar, ben de

(*) Edebî ve sanatsal açıdan İtalya'da 15. yüzyıl - ç.n.

"meslekten" bir kişi olarak geçmişteki deneme ve yanılmalarımdan çıkardığım dersleri aktarmaya çalışacağım.

Bana göre sosyal bilimler alanında en büyük maharet, genellikle son derece sıradan bulunan, hatta önemsiz sayılan, kesin ve "ampirik" nesneler aracılığıyla "kuramsal"lık düzeyi çok yüksek olan meseleleri inceleyebilmektir. Sosyal bilimciler, bir nesnenin toplumsal ya da siyasal öneminin, onu ele alan söylemi önemli kılmaya yettiği yanılgısına çok sık düşerler. Örneğin günümüzde devletle ya da iktidarla ilgilenen sosyologlar gibi, kendi önemlerini, nesnelerinin önemiyle bir tutmaya en yatkın sosyologların, yöntembilimsel süreçler konusunda titizlikten en uzak araştırmacılar olmasını açıklayan faktör belki de budur. Asıl önem taşıyan şey, nesnenin inşasındaki titizliktir. Bir düşünme yönteminin gücü, kendisini en net şekilde, toplumsal olarak önemsiz nesneleri bilimsel nesneler olarak inşa edebilmesinde gösterir. Toplumsal olarak çok önemli nesnelere beklenmedik bir açıdan yaklaşmak da, aynı işlevi görür -simgesel şiddetin devlet tekelinde olmasının sonuçlarını, *resmî belgelerin* (malûliyet raporu, yeterlilik belgesi, hastalık raporu vb.) ne olduğuna dair somut bir çözümlemeyle ortaya koymam bu yönde bir girişimdir. Bu anlamda, günümüzde sosyolog, Manet ya da Flaubert'in konumuna *mutatis mutandis* [gerekli değişiklikler yapılarak] benzer bir durumdadır: Söz konusu sanatçılar, icat etmekte oldukları gerçeklik inşası tarzını tam anlamıyla hayata geçirmek için, yalnızca toplumsal olarak önemli sayılan kişilerle ve şeylerle ilgilenen akademik sanat alanından geleneksel olarak dışlanmış nesneler üzerinde bu tarzı kullanmaya çalışıyorlar, bu nedenle de "gerçekçilik"le suçlanıyorlardı.

Çok soyut sorunları, tamamen pratik bilimsel işlemlere çevirmeyi bilmek gerekir, bu da göreceğimiz gibi, genelde "kuram" ile "araştırma" olarak adlandırılan iki şeyle çok

özel bir ilişki gerektirir. Böyle bir çalışmada, örneğin *Le Métier de sociologue*'da sunulan soyut kurallar (nesneyi kurmak gerekir, önceden kurulu nesneleri sorgulamak gerekir vs.) -uyarma işlevi görseler bile- pek bir işe yaramaz. Çünkü bir pratiğin -bilimsel pratik burada bir istisna oluşturmaz- temel ilkelerini ustaca kullanmayı öğrenmenin kuşkusuz tek bir yolu vardır: Bu ilkeleri, her adımınızda size destek veren, örnek olan, söz konusu *tikel örneğe* dolaysız biçimde uygulanacak kuralları *çalışma sırasında* göstererek hatalarınızı düzelten bir tür rehber ya da antrenörün yanında kullanmak.

Müzik öğretimi, dövüş sporları, caz eleştirisinin doğuşu ya da Fransız ilahiyatçıları üzerine iki saatlik tartışmaya katıldıktan sonra vakit kaybedip kaybetmediğinizi ve gerçekten bir şeyler öğrenip öğrenmediğinizi sorduğunuz zamanlar elbette olacaktır. İletişimsel eylem üzerine, sistem kuramı üzerine, hatta alan ya da habitus nosyonları üzerine özlü değerlendirmeler dinleyerek çıkmayacaksınız buradan. Yirmi yıl önce yaptığım gibi matematik ve modern fizikte yapı nosyonu ve yapısal düşünce tarzının sosyolojiye uygulanma koşulları üzerine güzel bir sunuş yapmayacağım (kuşkusuz o çok daha "etkileyici"ydi...), ama aynı şeyleri pratik bir biçimde anlatacağım: Yani en sıradan, en temel -hatta bu kadar temel nitelikte olduğu için çoğu zaman unutulan- soruları soracak, her seferinde özel bir incelemenin ayrıntısına gireceğim. (Bir araştırmayı yönetmek -burada yapacağımız iş, bundan başka bir şey değil- ancak araştırmayı doğrudan yürüten kişiyle aynı işleri yaparak mümkün olur: Anketlerin hazırlanması, istatistik tablolarının okunması, belgelerin yorumlanması, gerektiğinde hipotezler öne sürülmesi vb. Bu koşullarda ancak az sayıda araştırmanın yönetilebileceği açıktır ve çok sayıda araştırma "yönettiklerini" öne sürenler, yaptıklarını söyledikleri şeyi gerçekten yapmıyorlardır.)

Aktarmak istediğim, esas olarak, bir algılama tarzını, görme ve sınıflama ilkelerini beraberinde getiren bir bilimsel üretim tarzı, bir *modus operandi*'dir. İnsanların bu *modus operandi*'yi kazanması için, onu pratik işleyiş içinde görmelerini sağlamaktan başka yol yoktur: Yani, insanlara, ille de formel kurallar ortaya koymadan, -örneklem türü, anket formu, kodlama gibi- pratik tercihler yapmak söz konusu olduğunda, bu bilimsel habitusun (olguyu adıyla anmaktan çekinmeyelim) nasıl "tepki verdiğini" gözlemleme fırsatı tanımak gerekir.

Bir *mesleğin* [*métier*] ya da Durkheim'ın deyişiyle "kuramsız saf pratik" olarak anlaşılan bir "sanat"ın öğretilmesi, *bilgilerin* [*savoir*] öğretilmesinden bütünüyle farklı bir pedagoji gerektirir. Yazısız ve okulsuz toplumlarda -aslında bu, okullu toplumlarda, hatta okullarda da geçerlidir- çok iyi görüldüğü gibi, birçok düşünce ve eylem tarzı -çoğu zaman da en hayatî olanları- pratikten pratiğe, öğreten ile öğrenen arasında doğrudan ve sürekli temasa dayalı ("Benim gibi yap") eksiksiz ve pratik aktarma tarzlarıyla aktarılmaktadır. Bilim tarihçileri ve felsefecileri -özellikle bilginlerin kendileri- çoğu zaman bilim zanaatının çok önemli bir bölümünü tamamen pratik aktarma tarzlarıyla kazandıklarını gözlemlemişlerdir: Hem aktarılan şemaların hem de aktarma sürecinde kullanılan şemaların aynı anda açıklanmasına pek yer bırakmayan sessizlik pedagojisinin rolü, bilgi içeriklerinin, düşünce ve eylem tarzlarının daha örtük, daha az kodifiye edilmiş olduğu bilimlerde kuşkusuz daha büyüktür.

Sosyoloji genellikle sanıldığından, hatta çoğu sosyoloğun düşündüğünden daha ileri bir bilimdir. Bir sosyoloğun disiplini içerisindeki konumunun iyi bir ölçütü, belki de, biliminin düzeyine erişmek için hâkim olması gerekenler konusunda ne düşündüğüdür. Yöntemler, teknikler, kavramlar ya da kuramlardaki en yeni gelişmelere dair bilginiz art-

tıkça, kaçınılmaz olarak bilimsel becerileri kavrama yeteneğiniz hakkında daha mütevazı olursunuz. Ama sosyoloji, hâlâ pek kodifiye edilmemiş ve formelleştirilmemiştir. Şu halde, başka yerlerde olduğu gibi düşünce otomatizmlerine ya da düşünce yerini tutan otomatizmlere (Leibniz'in Kartezyen aşikârlığa karşı koyduğu *evidentia ex terminis*'e, "kör aşikârlık"a) ya da en fazla kodifiye olmuş bilimsel alanların yasasını oluşturan uygun bilimsel hareket kodlarına -yöntemlere, gözlem protokollerine vb.- teslim olamayız. Yeterli pratikler elde etmek için daha çok somutlaşmış habitus şemalarına ihtiyacımız var.

Bilimsel habitus, "insana dönüşmüş" bir kuraldır. Daha doğrusu, bilimin normlarına göre, ama bu normları açık ilkelere dönüştürmeksizin, pratikte işlev gören bir bilimsel *modus operandi*'dir: Yapılması gerekeni, hele hele uygun davranışı üretmeyi sağlayan kuralı konu haline getirmeden, gereken anda gerekeni yapmayı sağlayan şey, bu tür bir bilimsel oyun duygusudur. Bilimsel bir habitusu aktarmaya çalışan sosyolog, bir Sorbonne profesöründen çok, yüksek düzeyde bir takımda çalışan bir spor antrenörüne benzer. İlkelerden ve genel davranış kurallarından pek az söz eder; kuşkusuz *Le Métier de sociologue*'da yaptığım gibi bunlardan söz edebilir, ama bununla yetinmemesi gerektiğini bilir. (Bir anlamda, bir tez konusu veya bir *araştırma ikamesi* olduğunda epistemolojiden daha kötü bir şey olamaz.) Böyle bir sosyolog, bir hareketi gösteren antrenörünkine çok benzer pratik öneriler getirir ("Sizin yerinizde olsam şunu yapardım...") ya da pratikler yapılırken, pratiğin ruhuna uygun "düzeltmeler" yapar. ("Sizin yerinizde olsam, bu soruyu sormazdım, en azından bu haliyle...")

2

Bağıntısal Olarak Düşünmek

Bütün bunların en çok geçerli olduğu zaman, nesne inşa etme sürecidir. Kuşkusuz bu, araştırmanın en önemli işlemidir, yine de özellikle "kuram" ile "yöntembilim" arasındaki karşıtlık çerçevesinde kurulan hâkim geleneğin en fazla göz ardı ettiği işlem budur. Teorisist "teori"nin paradigmasını (en mükemmel örneği anlamında), bize Parsons'ın eseri sunar: "Kuramsal", daha doğrusu öğretmence boyutlarına indirgenmiş bazı büyük eserlerin (Durkheim, Pareto, Weber vb.) katıksız kuramsal (yani her tür uygulamaya yabancı) bir şekilde derlenmesiyle oluşturulmuş o kavramsal *melting pot* [eritme potası]. Ya da dönemimize daha yakın bir örnek verecek olursak, Jeffrey Alexander'ın yeni-işlevselciliği aynı çerçevede değerlendirilebilir. Öğretimden çıkan bu eklektik ve sınıflandırıcı derlemeler, öğretim için -sadece bunun için- iyidir. Öte yanda, bir kurallar kataloğu olan "yöntembilim" var: Gerek başarılarıyla gerekse hatalarıyla kavranan bilimsel pratik şemalarını gün ışığına çıkarmaya yönelik düşünüm olarak epistemolojiden de, bilimsel kuramdan da kopuk kurallar söz konusu. Burada Lazarsfeld'i düşünüyo-

rüm. Parsons-Lazarsfeld çifti (ikisinin arasında da Merton ve orta menzilli kuramları vardır) otuz yıl boyunca dünya sosyolojisi üzerinde hüküm sürmüş, toplumsal olarak çok güçlü bir tür "bilimsel" holding kurmuştur. "Kuram"/"yöntembilim" ayrımı bir epistemolojik karşıtlık kurar: Belirli bir anda bilimde toplumsal işbölümünü oluşturan bir karşıtlık (profesörler ile araştırmacılar arasındaki ayrım bunun bir ifadesidir). Somuta, ancak iki soyutlamanın birleştirilmesiyle dönülebileceğine inandığım için, bu ikili ayrımın bütünüyle reddedilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Aslında, en "ampirik" teknik tercihler bile nesne inşasında "kuramsal" tercihlerden ayrılamaz. Nesnenin ancak belirli bir şekilde inşa edilmesinin sonucu olarak, şu ya da bu örneklem yönteminin, veri toplama ve çözümleme tekniğinin vb. kullanımı zorunlu hale gelir. Daha kesin bir dille söylemek gerekirse, ancak bir dizi kuramsal varsayımdan türetilen hipotezlerin bir fonksiyonu olan bir ampirik veri, kanıt olarak, Anglo-Saksonların dediği gibi *evidence* olarak işlev görebilir. Oysa çoğu zaman neyin *evidence* olarak kabul edileceği aşikârmış gibi davranılır. Bu, çoğu zaman eğitimle dayatılan ve aşılanan bir *kültürel rutin*'in sonucudur (Amerikan üniversitelerinin ünlü "*methodology*" derslerinde olduğu gibi). *Evidence* fetişizmi, doğrudan doğruya *evidence*'ın tanımını aşikâr olarak kabul etmeyen ampirik çalışmaları reddetmeye kadar gider: Her araştırmacı, verili olanın çok küçük bir bölümünü veri *-data-* statüsüne yükseltir, ama bunu yaparken, sorunsalının gerektirdiği bölümü (olması gereken budur) değil, sadece ve sadece içinde bulunduğu pedagojik geleneğin onayladığı ve güvence altına aldığı bölümü seçer.

Bir veri toplama ve çözümleme tekniği etrafında "ekoller" ya da gelenekler kurulabilmesi manidardır. Örneğin, günümüzde bazı etnik-yöntembilimciler, yalnızca, bir me-

tin çözümlemesine indirgenmiş konuşma çözümlemesi dışında bir yöntem kullanmaya yanaşmamakta, dolaysız bağlam (geleneksel olarak "durum" [*situation*] olarak adlandırılır) hakkındaki, etnografik denebilecek verileri bile bütünüyle göz ardı etmekte, o durumu toplumsal yapıda yerli yerine koymaya olanak sağlayacak verileri çözümlemeyi hiç düşünmemektedirler. *Somut*un kendisi olarak düşünülen bu "veriler", aslında olağanüstü bir *soyutlamanın* ürünüdür -bütün veriler inşa edilmiş nesneler olduğu için, bu durum her zaman geçerlidir- ama bu örnekte soyutlama olduğu kabul edilmeyen bir soyutlama söz konusudur. Benzer şekilde, istatistik dağılımın, söylem çözümlemesinin, katılımcı gözlemin, açık uçlu ya da derinlemesine görüşmenin, ya da etnografik tasvirin monomanyakları [tek bir konuyu saplantı haline getirenler] vardır. Tek bir yönteme katı bir biçimde bağlı kalmak, bir ekole aidiyeti tanımlar: Örneğin simgesel etkileşimciler "etnografi" kültüyle, etnik-yöntembilimciler konuşma çözümlemesi konusundaki tutkularıyla tanınırlar. Bundan dolayı, söylem çözümlemesi ile etnografik çözümlemeyi birleştirmek, yöntembilimsel tektanrıcılıktan cüretkâr bir kopuş olarak görülür! Aynı eleştiriyi, istatistiksel çözümleme teknikleri konusunda da yapmak gerekir: Çokdeğişkenli çözümleme, çoklu regresyon analizi, *path analysis, network analysis, factor analysis*. Burada da tektanrıcılık baş tacı edilir. Kuşkusuz bunun da nedeni, cehaletin küstahlığına yöntembilimsel bir zemin kazandırma arzusudur: Sosyolojinin en temel sosyolojisi, yöntembilimsel suçlamaların, çoğu zaman, aslında sadece bilinmeyeni (etkin bir biçimde) göz ardı ederek zorunluluğu erdem haline getirmekten başka bir anlam taşımadığını öğretir.

Ayrıca veri sunumu retoriğini de çözümlememiz gerekir: Bu retorik, verilerin, işlemlerin ve prosedürlerin gösterişli bir teşhirine dönüştüğünde, genellikle nesne inşası sırasın-

da yapılan temel hataları gizlemeye yarar. Öte yandan, *anlamlı* sonuçların titiz ve ekonomik bir sunumu, genellikle böyle bir *datum brutum* teşhirciliğinin ölçüleriyle değerlendirilmekte, bir *evidence* biçiminin *protokolünü* (iki anlamıyla da) fetişleştirenlerin *a priori* şüphesini uyandırmaktadır. Ama bütün bu eleştirileri pozitif önerilere dönüştürmek için, tek bir ekole ve yönteme imanı ortaya koyan aşırı dışlayıcı ifadelerin ardına gizlenen bütün sekter dışlayıcı tavırlardan kaçınmak gerektiğini söyleyeceğim yalnızca. Her araştırmada, nesnenin tanımını ve veri toplamanın pratik koşullarını göz önüne alarak, anlamlı ve kullanılabilir olan bütün tekniklere başvurmaya çalışmalıyız. Örneğin, bir söylem çözümlemesi yapmak için karşılama çözümlemesi kullanılabilir (konut üreten çeşitli şirketlerin reklam stratejileri için yaptığım gibi) ya da en standart istatistiksel çözümlemeler, derinlemesine görüşmelerle ya da etnografik gözlemlerle bir arada kullanılabilir (*La Distinction*'da yapmaya çalıştığım gibi). Kısacası araştırma, *bilimsel kesinlik* ile zekânın ve icadın düşmanı olan *katılığı* birbirine karıştırma lüksü tanımayacak, sosyolojinin ve komşu disiplinleri olan etnolojinin, iktisadın, tarihin entelektüel geleneklerinin tamamının sunduğu şu ya da bu kaynaktan mahrum kalınamayacak kadar ciddi ve zor bir şeydir. Bu konuda şunu söylemek istiyorum: "Yasaklamak yasaktır" ya da yöntembilim bekçilerinden sakının! Burada savunduğum ve bana doğru görünen aşırı özgürlüğe büyük bir ihtiyatın eşlik etmesi gerekir -çözümleme tekniklerinin kullanım koşulları hakkında, ayrıca ilgili soruna uygun olup olmadığı konusunda son derece ihtiyatlı ve dikkatli olmak gerekir. Yöntembilim bekçilerinin, tam da ateşli biçimde savundukları yöntemleri kullanırken titizlikten uzak, hatta son derece savruk olduklarını düşünüyorum sık sık...

Burada yapacaklarımız size belki önemsiz görünecektir.

Her şeyden önce, nesne inşası -en azından benim araştırmacılık deneyimimde- bir hamlede, bir tür kuramsal başlangıç edimiyle yapılıp bitirilen bir şey değildir. Bu inşayı sağlayan gözlem ya da çözümleme programı, bir mühendis tarzında önceden çizilen bir plan değildir: Bu, uzun soluklu ve büyük titizlik isteyen bir çalışmadır -meslek ya da *know-how* adını verdiğimiz şeyin, yani hem küçük ayrıntı düzeyinde hem de çok belirleyici olan tercihleri yönlendiren pratik ilkelerin esin kaynağı olduğu küçük düzeltmelerle yapılır. Dolayısıyla, hiç gerçekçi olmayan, fazla iddialı bir araştırma nosyonuyla yaklaşılırsa, araştırmacının sosyolog kimliğini açıklaması mı, yoksa -örneğin etnolog ya da tarihçi gibi- daha kabul edilebilir bir kimlikle gizlemesi mi gerektiği, ya da bu soruyu istatistiksel amaçlı bir anket formunda mı, yoksa az sayıda kişiyle yapılan yüz yüze, derinlemesine görüşmelerde mi kullanmanın daha iyi olacağı gibi son derece önemsiz görünen ayrıntılar üzerinde bu kadar uzun durmamız, bazılarını şaşırtabilir.

Özellikle toplumsal boyutu (iyi kaynak kişiler nerede bulunur, onlara kendinizi nasıl tanıtmanız gerekir, araştırma amaçlarını nasıl tanımlamak ve daha genelde incelenen ortama nasıl "girmek" gerekir vs.) hiç de önemsiz olmayan araştırma süreçlerinin ayrıntılarına sürekli dikkat etmek, kavram ve "kuram" fetişizmine karşı sizi tetikte tutmalıdır. Bu fetişizm -habitus, alan, sermaye gibi- "kuramsal" araçları, araştırmada kullanmak ve işlemelerini sağlamak yerine, kendinde ve kendileri için değerlendirme eğiliminden doğar.

Alan nosyonu, bir anlamda, araştırmanın bütün pratik tercihlerine yön verecek bir nesne inşası tarzının kavramsal stenografisidir. Hatırlatıcı bir işlev görür: Ele aldığım nesnenin, en ayırt edici özelliklerini veren bir bağıntılar ağı içinde olup olmadığını her aşamada gözden geçirmem gerekir. Alan nosyonu bize yöntemin ilk kuralını hatırlatır: Toplum-

sal dünyayı *tözselci* bir biçimde düşünme eğilimiyle mümkün olan her yolla mücadele etmemiz şarttır. Cassirer'in dediği gibi (bkz. *Substanz und Funktion*) *bağıntısal* düşünmek gerekir. Ne var ki, bağıntılarla düşünmektense, -gruplar, bireyler gibi- "elle tutulabilir" gerçekliklerle düşünmek daha kolaydır. Örneğin, toplumsal farklılaşmayı bir bağıntılar mekânı biçiminde düşünmektense, sınıf kavramı çerçevesinde, topluluk olarak tanımlanmış gruplar biçiminde ya da bu gruplar arasındaki antagonizma şeklinde düşünmek daha kolaydır. Araştırmanın sıradan nesneleri, bir şekilde araştırmacının gözüne çarpan gerçekliklerdir: "Chicago'nun siyah gettosunda bekâr anneler" gibi "sorun çıkararak" öne çıkarlar. Ayrıca araştırmacılar çoğu zaman, sınırları az çok keyfi olarak çizilmiş, kendisi daha önceden inşa edilmiş bir kategorinin -"yaşlılar", "gençler", "göçmenler"- bölümlere ayrılmasıyla elde edilen toplulukların çıkardığı sorunları nesne olarak alırlar. (Bütün bu durumlarda ilk öncelik, önceden inşa edilmiş nesnenin toplumsal inşasını nesne olarak ele almaktır: Gerçek kopuş noktası oradadır.)

Ama realist düşünce tarzından kaçmak için "büyük kuram"ın büyük sözlerini kullanmak yetmez. Örneğin iktidar konusunda, iktidarın yerini belirlemek için, bazıları tözselci ve realist sorular soracaktır (*the locus of culture* üzerine sonsuz bir araştırma yürüten kültüralist antropologların yaptığı gibi): Bazıları da, *nerede* olduğunu, *kimin* elinde bulunduğunu (*Who governs?*), daha başkalarıysa aşağıdan mı, yukarıdan mı vs. geldiğini soracaklardır; tıpkı dilsel değişimin yerinin *neresi* olduğu, küçük burjuvalarda mı, burjuvalarda mı olduğu konusuna çözüm getirmek isteyen toplumdilbilimcileri [*socio-linguiste*] gibi. Bu tözselci düşünce tarzından kopmak için -eski kuramsal elbiselerin üzerine yeni etiketler yapıştırmak için değil- (iktidar adı verilen elle tutulabilir bir toplumsal gerçekliğe hâkim olan gerçek bir

topluluğa işaret eden gerçekçi kavram olan egemen sınıftan ziyade) iktidar alanından söz ediyorum. İktidar alanı derken, toplumsal konumlar arasındaki kuvvet ilişkilerini kastediyorum. Söz konusu konumlar, bunları işgal edenlere, iktidar tekeli mücadelesine girebilmelerine imkân veren yeterli miktarda bir toplumsal kuvvet ya da sermaye sağlar. Bu mücadelenin kritik bir boyutunu, iktidarın meşru biçiminin tanımlanması mücadeleleri oluşturur (burada, örneğin 19. yüzyılda "sanatçılar" ile "burjuvalar" arasındaki çarpışmayı düşünüyorum).

Bunları söyledikten sonra şu noktaya da işaret edeyim: Bağıntısal çözümlemenin zorluklarından biri, toplumsal mekânların, çoğu zaman ancak özelliklerin bireyler ya da somut kurumlar arasında dağılımı şeklinde kavranabilmesidir. Çünkü erişilebilen veriler, bireylere ya da kurumlara ilişkindir. Örneğin, iktisadî iktidar alt-alanını ve bu alt-alanın yeniden üretiminin iktisadî ve toplumsal koşullarını kavrayabilmek için, en önemli iki yüz Fransız patronuyla görüşmeler yapmak dışında pek fazla seçeneğiniz yoktur. Ama bunu yaparken, önceden inşa edilmiş toplumsal birimlerin "gerçekliğini" kabul etmeye karşı her an dikkatli olmanız gerekir. Bunun için de size çok basit ve kullanışlı bir nesne inşası aracına başvurmanızı öneriyorum: *Bir eyleyiciler ya da kurumlar bütününün anlamlı özelliklerinin kare çizelgesine.* Diyelim çeşitli dövüş sporlarını (güreş, judo, aikido vb.), çeşitli yüksek öğrenim kurumlarını ya da çeşitli Paris gazetelerini çözümlemek istiyorum. Bu kurumların her birini sıralarım ve aralarından birini nitelemek için gerekli bir özellik keşfettiğimde yeni bir sütun açarım; bu da beni bu özelliğin diğerlerinde olup olmadığına dair soru sormaya iter. Daha sonra çifte kullanımları saptar, yapısal ya da işlevsel olarak eşdeğer olan özelliklere ayrılan sütunları kaldırırım, böylece farklı kurumları birbirinden ayırt

edebilen, dolayısıyla analitik açıdan anlamlı olan özellikleri -sadece onları- korurum. Bu çok basit aracın değeri, bizi, ele alınan toplumsal birimleri ve bunların "var" ya da "yok" (evet/hayır) terimleriyle nitelenebilen özelliklerini bağıntısal olarak düşünmeye zorlamasıdır.

Bir anda tamamlanamayan, ancak deneme-yanılma yöntemiyle yürütülen böyle bir inşa çalışmasıyla, araştırmacı toplumsal mekânları yavaş yavaş inşa eder. Gözle görülüp elle tutulamasalar da, kendilerini ancak çok soyut nesnel bağıntılar biçiminde gösterseler de, toplumsal mekânlar, toplumsal dünyanın gerçekliğinin tamamını oluşturur. Burada *grandes écoles* hakkında yayınladığım çalışmaya başvurmanızı önereceğim. Yaklaşık yirmi yıla yayılan bir araştırma projesinin çok yoğun bir tür özeti olan bu kitapta, monografiden gerçek anlamıyla inşa edilmiş bir bilimsel nesneye nasıl geçtiğimi anlatıyorum. Söz konusu çalışmada, Fransa'da iktidar alanının yeniden üretimini sağlayan yüksek eğitim kurumları alanını nesne olarak oluşturmuştum. "İlgi"min* gerçek ilkesinin ne olduğunu açıkça bilmeden beni ilgilendiren bir nesne söz konusu olduğunda, önceden inşa edilmiş nesne tuzağına düşmemek daha da zorlaşır. Örneğin ben École normale supérieure mezunuyum.** Bu okul hakkında sahip olduğum, gizemini yitirmiş ilk elden bilgi, okulu -yani kendisi- hakkında kendini sorgulayan her Normale mezununun, "hemen aklına geldiği" için ilginç bulacağı son derece naif bir dizi soru üretir: École normale'in edebiyat dalları mezunları toplumsal köken olarak, fen dalları mezunlarından daha yüksek bir gruba mı mensuptur? Okula giriş sırasının, disiplin seçiminde

(*) *Intérêt* kelimesi, sadece ilgi değil, aynı zamanda çıkar anlamına da gelmektedir - ç.n.

(**) École normale supérieur, Fransa'nın her alandaki seçkinlerini yetiştirmesiyle ünlü, en önemli yüksek öğretim kurumlarından biridir - ç.n.

(matematik veya fizik mi, yoksa felsefe veya edebiyat mı vs.) rolü var mıdır? (Aslında narsisistik müsamahanın çok büyük yer tuttuğu kendiliğinden sorunsal, daha da naiftir. Bunun için, yirmi yıldır şu ya da bu *grande école*'a ilişkin, bilimsellik iddiasındaki eserlere bakınız.) Sonuçta, tamamen bilimsel görünen olgularla dolu, büyük bir kitap yazılabilir, ama böyle bir kitapta meselenin esası kaçırılmış olacaktır: Yani, daha önceki yatırımların ürünü -olumlu ya da olumsuz- duygusal bağlar taşıdığım École normale supérieure'ün, bir nesnel bağıntılar mekânındaki bir noktadan (yapı içindeki "ağırlığı" belirlenmesi gereken bir noktadan) başka bir şey olmadığı gözden kaçırılacaktır. Daha kesin bir dille söylersek dikkate alınmadan kalacak nokta şudur: Bu kurumun hakikati, onu Fransa'daki bütün yüksek öğrenim kurumları ağıyla birleştiren, ayrıca bizzat bu ağı söz konusu kurumların erişim sağladığı iktidar alanı içindeki konumların bütününe bağlayan karşıtlık ve rekabet bağıntıları ağında yatmaktadır. Gerçek olanın bağıntısal olduğu doğruysa, hakkında her şeyi bildiğimi sandığım bir kurum hakkında hiçbir şey bilmiyor olabilirim, çünkü o, bütünle bağıntıları dışında bir hiçtir.

Asla kaçınamadığımız, araştırma projelerine ilişkin değerlendirmelerimizde tekrar tekrar karşımıza çıkacak olan strateji sorunları buradan kaynaklanır: İnşa edilen nesnenin anlamlı unsurlarının bütününü genel olarak incelemek mi daha iyidir, yoksa bilimsel doğrulamadan yoksun o kuramsal bütünün sınırlı bir parçasını derinlemesine incelemek mi? Toplumsal olarak, kesinlik ve "ciddiyet"e ilişkin naif bir pozitivist düşünce adına, genellikle tasvip edilen tercih ikincisidir: Tez danışmanlarının dediği gibi "sınırları iyi çizilmiş, çok kesin bir nesneyi derinden" incelemek. (Küçük bir işletmenin yönetiminde ya da orta kademe bürokraside geçerli olabilecek küçük burjuva erdemlerinin, yani "ihti-

yat", "ciddiyet", "dürüstlük" vs.'nin burada nasıl "bilimsel yöntem"e dönüştüğünü göstermek hiç de zor olmaz.)

Pratikte, alanın sınırları sorusunun sık sık karşımıza çıktığını göreceğiz. Bu, kuramsal bir cevap verilebilecek pozitivist bir sorudur. (Bir alanın sınırı, etkisinin sınırıdır ya da başka bir anlamda, bir eyleyici ya da bir kurum, bir alan içinde etki ürettiği ve etkilendiği ölçüde o alanın bir parçasıdır.) Dolayısıyla, hemen hemen her zaman, nesnenin pratikte kavranabilecek olan bir parçasının derinlemesine çözümlenmesi ile gerçek nesnenin genel olarak çözümlenmesi arasında tercih yapma zorunluluğuyla karşı karşıya kalacaksınız. Ama incelenen nesneyi (örneğin tek bir okulu) içinden soyutladığınız ve kabaca -hatta daha güvenilir veriler bulunmadığında ikinci elden bilgilerle- haritasını çıkarmanız gereken mekânı tanımaktaki bilimsel fayda şudur: Ne yaptığınızı ve bir parçası *soyutlanan* gerçekliğin ne olduğunu bilirseniz, ele alınan noktayı dayatımlarıyla etkileyen mekânın temel kuvvet doğrularını çizebilirsiniz. (Ayrıntılı olarak göstermek istedikleri bölümün içinde bulunduğu binanın bütününün olağanüstü karakalem taslaklarını yapan 19. yüzyıl mimarlarının yaptıklarına az çok benzer bu çalışma.) Bu sayede, aslında incelenen parçanın dışında, diğer nesnelerle bağıntısında yer alan ilke ve mekanizmaları o parçada arama (ve "bulma") hatasına düşmemiş olursunuz.

Nesneyi inşa etmek için, "olgular" karşısında etkin ve sistematik bir duruş da gerekir: Sağduyunun önkabullerini onaylamanın ötesine geçmeyen ampirist edilgenlikten kopmanın yolu, içi boş büyük kuramsal inşalar oluşturmak değil, çok somut bir ampirik olayı bir *model* kurma amacıyla ele almaktır. (Modelin titiz ve kesin olması için, matematiksel ya da soyut olması gerekmez.) Anlamlı verileri öyle bir şekilde birbirine bağlamalısınız ki, sistematik cevaplar almaya uygun sistematik sorular üretebilen, âdeta kendi

kendine işleyen bir araştırma programı ortaya çıkmalıdır - kısacası verilerden, *olduğu gibi* test edilebilecek bir bağıntılar sistemi oluşturmalısınız. Temel hedef şudur: Tikel örneği, Bachelard'ın deyişiyle "olasının tikel örneği" olarak kurarak, genel özellikleri ortaya çıkarmak için *sistematik biçimde* sorgulamaya tâbi tutmak gerekir, zaten söz konusu özellikler ancak bu yolla ortaya çıkarılabilir. (Tarihçilerin çalışmalarında böyle bir hedefin çoğu zaman bulunmaması, kuşkusuz disiplinlerinin toplumsal tanımında kayıtlı olan toplumsal görev tanımlarının sonucudur, bu açıdan onların görevi, sosyoloğa yüklenen görevden daha az iddialı, ama aynı zamanda daha az zorludur.)

Homolojilere ilişkin, üzerinde düşünülmüş bir sezgiye (ki bu da alanın değişmez yasalarının bilgisine dayanır) dayanan analojik akıl yürütme, nesne inşası açısından mükemmel bir araçtır: Bu araç sayesinde, ampirist idiyografyada* olduğu gibi incelenen vakanın tikelliğinde kaybolmaksızın vakanın tamamen içine girebilirsiniz, ayrıca -bilimin kendisi anlamına gelen- *genelleme* hedefine ulaşabilirsiniz - üstelik, biçimsel ve içi boş kavramsal kurguları dışsal ve yapay bir şekilde somut durumlara aktararak değil, tikel vakayı bizatihi kendisi olarak düşünmekten ibaret olan o özel düşünme tarzını kullanarak. Bu düşünme tarzı, mantıksal olarak *karşılaştırmalı yöntemde* ve bu yöntem aracılığıyla tam anlamıyla kendini gerçekleştirir. Karşılaştırmalı yöntem, farklı alanlar (profesör/entelektüel ve piskopos/ilahiyatçı bağıntılarının homolojileri aracılığıyla akademik iktidar alanı ile dinsel iktidar alanı) ya da aynı alanın farklı

(*) Bilimlerin sınıflandırılmasında "yasa koyucu bilimler" anlamına gelen nomotetik bilimlerin karşısında tarih bilimleri anlamında idiyografik bilimler terimi kullanılır. Bu eski sınıflandırmaya göre fizik ya da biyoloji gibi bilimler tek olguyu sadece örnek olarak ele alarak bu örnekte bütün bir türün yasasını araştırır. Tarih bilimleriyse tek bir olayı inceler - ç.n.

halleri (Ortaçağ'da ve günümüzde dinsel alan) arasındaki yapısal homolojilere dayanarak, tikel vakayı olasının tikel örneği şeklinde bağıntısal bir biçimde düşünmeye olanak sağlar.

Bu seminer, eğer istediğim gibi giderse, geliştirmeye çalıştığım yöntemin toplumsal pratik düzeyde bir gerçekleşmesini size sunacak: Son derece farklı nesneler üzerinde çalışan insanların aynı ilkelerin yönlendirdiği bir sorgulamaya tâbi olacaklarını ve kendilerini tâbi kılacaklarını göreceksiniz; aktarmak istediğim *modus operandi*, kuramsal olarak açıklanmaya gerek kalmadan, farklı örnekler üzerinde tekrarlanan bir gerçekleşmeyle, bir biçimde pratik olarak aktarılacaktır. Herkes, başkalarını dinlerken kendi araştırmasını düşünecektir. Böylece yaratılan kurumsallaştırılmış karşılaştırma durumu (ahlak gibi, bu yöntem de ancak toplumsal bir evrenin mekanizmalarına kazınırsa işlev görebilir), herkesi, hiçbir çelişki olmadan, nesnesini hem tikelleştirmeye, tikel bir örnek olarak algılamaya (toplumsal bilimin en yaygın hatalarından birine, tikel durumun tümelleştirilmesine karşı bizi koruyan bir tavırdır bu), hem de genelleştirmeye, genel soruların sorulması sayesinde tekil görünümü altında saklanan değişmez özellikleri keşfetmeye yöneltecektir. (Bu düşünce tarzının en dolaysız sonuçlarından biri, çözümlenmemiş yerli sözlerin ve olguların bilimsel söyleme sokularak somut-soyut kavramlar üretmeye götüren yarı-genellemeleri engellemesidir.) Daha yönlendirici olduğum zamanlarda, araştırmacılara en azından *iki* nesneyi incelemelerini tavsiye ediyordum: Örneğin tarihçilere, esas nesnelerinin -18. yüzyılda şu ya da bu editör, İkinci İmparatorluk döneminde koleksiyoncular- dışında, o nesnenin günümüzdeki eşdeğerini -Paris'te bir yayınevini, bir koleksiyoncu grubunu- incelemelerini söylüyordum. Çünkü günümüzün incelenmesi, tarihçiyi, geçmişe yansıttığı

ön-nosyonları kontrol etmeye ve *nesneleştirmeye* zorlar. Aslında sadece günümüzün kelimelerini kullanmak bile -kendisine tekabül eden nosyonun çok yeni bir icat olduğunu unutturan "sanatçı" kelimesi örneğinde olduğu gibi- geçmişe bugünü yansıtma sorunu yaratabilir.

3

Radikal Bir Şüphe

Ama bilimsel bir nesne inşa etmek, her şeyden önce sağduyudan, yani herkes tarafından paylaşılan temsillerden kopmak anlamına gelir -gerek günlük hayatın alışıldık klişelerinden, gerekse çoğu zaman kurumlarda, dolayısıyla hem toplumsal örgütlerin nesnelliğinde hem de bireylerin beyinlerinde kayıtlı resmî temsillerden. Önceden inşa edilmiş olan nesneler, her yerdedir. Sosyolog da herkes gibi bunlar tarafından tam anlamıyla kuşatılmıştır. Aslında sosyolog, ürünü olduğu bir nesneyi, yani toplumsal dünyayı bilmeye, tanımaya çalışan kişidir; hatta, bu dünya hakkında ortaya attığı sorunların, kullandığı kavramların bizatihi bu nesnenin ürünü olması ihtimali çok yüksektir. (Toplumsal dünyayı tanımak için kullandığı sınıflandırıcı nosyonlar, meslek adları gibi yaygın nosyonlar, disiplinin geleneğinin aktardıkları gibi "bilimsel" nosyonlar için, bu durum özellikle geçerlidir.) Söz konusu kavramların aşikâr olması, onları sorgulamalardan koruyan bir uyumun -öznel yapılar ile nesnel yapılar arasındaki uyumun- sonucudur.

Sosyolog, toplumsal bir varlık olmasının, dolayısıyla ya-

pılarını içselleştirdiği toplumsal dünyada kendini sudaki balık gibi hissetmesine yol açacak şekilde toplumsallaşmasının beraberinde getirdiği varsayımları paranteze almak için gerekli radikal şüphe duymayı pratikte nasıl başaracaktır? Sosyolog, görünürde öznesi olduğu bilinçdışı işlemlerle, bir anlamda kendisi aracılığıyla, toplumsal dünyanın nesneyi inşa etmesini nasıl önleyebilir? Önceden mevcut olan kavramları (*achievement* [başarı], *ascription* [atfetme], *profession* [meslek], *role* [rol] vs.) incelemeden kabul eden pozitivist hiper-ampirizmin yaptığı gibi inşa etmemek de, aslında inşa etmek anlamına gelir, çünkü zaten inşa edilmiş olanı kaydetmek ve tasvip etmek demektir. Kendi işlemlerini ve kendi düşünme araçlarını radikal bir sorgulamaya tâbi tutmayan, bu tür bir *düşünümsel yönelimi* felsefî bir zihniyetin artığı, dolayısıyla bilim-öncesi bir kalıntı sayan sıradan sosyolojiye, tanıma iddiasında olduğu nesne tamamıyla nüfuz etmiştir. Böyle bir sosyoloji, söz konusu nesneyi gerçekten tanıyamaz, çünkü kendini tanımaz. Nesne olarak ele aldığı nesnenin parçası olduğu ve ondan kopamadığı için, nesne hakkında bir şeyler söyler, ama söz konusu şeyler gerçekten nesneleştirilmiş değildir, çünkü bizatihi nesnenin kendini anlama ilkelerinin ötesine geçilmemiştir.

Bu yarı-bilimsel bilimin, *sorunlarını, kavramlarını ve bilgi araçlarını* toplumsal dünyadan olduğu gibi aldığını ve *bilimin bir önceki aşamasının ürünü* olan kurumları, temsilleri ve olguları, bilme ediminden ve bu edimi gerçekleştiren bilimden bağımsız ampirik birer veri, birer *datum* olarak *kaydettiğini* göstermek hiç de zor değildir. Kısacası, bu "bilim" kendisini tanımadan kendisini kaydetmektedir...

Bu noktaların her biri üzerinde biraz duralım. Sosyal bilim, incelediği toplumsal dünyadan, onun kendi hakkında ortaya koyduğu *sorunları* almaya her zaman yatkındır: Her toplum, meşru, tartışmaya değer, kamuya mâl olmuş, bazen

resmîleşmiş ve bir tür *devlet güvencesine* kavuşturulmuş bir *toplumsal sorunlar* dizisini her an üretir. Bunlar, örneğin bu sorunları incelemek üzere resmî görev verilmiş üst düzey *komisyonlara* havale edilen sorunlardır. Aynı zamanda az çok dolaysız bir biçimde sosyologlara da bu sorunları incele-leme görevi yüklenir, bunun için, her tür *bürokratik talep*, araştırma ve fon programları, sözleşmeler, burslar, destekleme vs. biçimleri kullanılır. Resmî sosyal bilimin tanıdığı nesnelerin ve araştırma konularının çoğu -yoksulluk, suç, gençlik, eğitim, boş zaman, spor vs.- sosyolojiye dışardan sokulmuş toplumsal sorunlardan ibarettir. Sosyolojideki temel gerçekçi bölünmelerin zaman içindeki evrimine ilişkin bir çözümlemenin göstereceği gibi, bu sorunlar, dönemin toplumsal bilincinin dalgalanmalarına göre değişiklik göstermektedir. (Ana akım akademik dergilerin konu başlıkları ve disiplinin uluslararası kongrelerindeki çalışma gruplarının adları bu durumu açıkça ortaya koyar.) Toplumsal dünyanın, sosyolojiden ve sosyologdan faydalanarak kendi temsilini oluşturduğu dolayımlardan biri budur. Kendi düşüncesini düşünülmemiş halde bırakan bir sosyolog, düşündüğünü iddia ettiği şeyin aracı olmaya başka düşünürlerden çok daha fazla mahkûm olur.

Peki bu kopuşu nasıl gerçekleştireceğiz? Sosyolog, gazete okurken, televizyon seyrederken, hatta meslektaşlarının çalışmalarını okurken, kendisini her an benimseten kalıplardan nasıl kurtulabilir? Dikkatli olmak önemlidir. Ama yetmez. Kopuşun en güçlü araçlarından biri, düşünce sorunlarının, nesnelerinin ve araçlarının toplumsal tarihidir -yani bir bütün olarak toplumsal dünyada, veya şu ya da bu uzmanlık alanında, özellikle *sosyal bilimler alanında* oluşturulan, toplumsal gerçekliğin (rol, kültür, yaşlılık gibi ortak nosyonlar ya da sınıflandırma sistemlerinde billurlaşan) inşa araçlarının toplumsal oluşumunun tarihi. Bu kopuş, sos-

yal bilimlerin -hâlâ yapılmakta olan- toplumsal tarihinin öğretimine, bugün olduğundan çok daha farklı bir program ve işlev atfetmeye götürecektir. *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisinde yayınlanan kolektif çalışmaların önemli bir bölümü, sıradan yaşamın en sıradan nesnelerinin toplumsal tarihi üzerinedir: Örneğin mahkemenin yapısı, bir müze mekânı, iş kazası, oy verme kabini, istatistik tablosu ya da sadece yazma ya da daktilo etme gibi son derece yaygın, dolayısıyla hiç sorgulanmadan kabul edilen ve kimsenin dikkat etmediği konuları düşünüyorum. Böyle tasavvur edilen tarih, bir antika merakına değil, neden ve nasıl anladığımızı anlama kaygısına dayanır.

Nesne olarak ele aldığınız sorunların nesnesi haline gelmemek için, bu sorunların *ortaya çıkışının*, aşama aşama inşa edilmesinin toplumsal tarihini gözden geçirmek gerekir, yani bu sorunların sahiplenilebilir, yayınlanabilir, basılabilir, kamusal, resmî, *meşru sorunlar* olarak tanınmaları ve tanıtılmaları için gerekli olan -çoğu zaman rekabet ve mücadele içinde yapılan- kolektif çalışmanın tarihi incelenmelidir: Aile, boşanma, suç işleme eğilimi, uyuşturucu, kadın emeği vs. sorunlar bu bağlamda düşünülebilir. Bütün bu örneklerde, (her araştırmacının ilk eğilimi olan) sıradan pozitivizmin verili saydığı sorunun, *toplumsal gerçekliği inşa etmeye yönelik kolektif çalışmayla toplumsal olarak üretilmiş olduğu* keşfedilecektir. *Özel*, tikel, tekil olan ve öyle kalabilecek bir sorunu -ister kürtajı düşünün ister eşcinselliği- *toplumsal bir sorun*, *kamu önünde* konuşulabilecek kamusal bir sorun, hatta resmî kararlara, politikalara, yasalara ya da yönetmeliklere konu olan resmî bir sorun haline getirmek için, toplantılar, komisyonlar, dernekler, destek komiteleri, hareketler, gösteriler, oylar, tavır almalar, tasarılar, programlar, görüşmeler vb. gerekir. Burada siyasal alanın, özellikle bürokratik alanın tikel rolünü çözümlemek gere-

kir: Bürokratik alan, *bürokratik komisyon* mantığı aracılığıyla (Fransa'da 1975 yılında yeni bir konut yardımı politikasının hazırlanması üzerinde şu anda yaptığım incelemede bu mantığı araştırıyorum), *"genel"* toplumsal sorunların oluşturulmasında ve takdisinde belirleyici bir rol oynar. Bütün toplumsal eyleyiciler gibi, sosyolog da sorunsal dayatılmasıyla karşı karşıyadır ve dönemin sosyopolitik havasının birer ifadesi olan sorunları araştırmasına kattığı -örneğin soru formlarına yerleştirdiği- her durumda bu dayatmaya aracılık etmiş olur. Toplumsal bir evrendeki *taken for granted* [sorgulanmadan kabul edilen] sorunların, bilim bürokrasisi yöneticilerinin *en gözde* konuları, simgesel ya da maddî *grant* [destek] alan sorunlar olması halinde, bu ihtimal enikonu güçlenir. (Kamuoyu araştırmalarının -bu bilginsiz bilimlerin- bunları sipariş edecek konumda olanlar tarafından tasvip görmesine karşılık, kendi talep ya da siparişlerinden bağımsız hareket ettiği zaman, sosyolojiye karşı son derece eleştirel bir tavır almalarının nedeni de budur).

İşi biraz daha karıştırmak ve sosyoloğun durumunun ne kadar zor, hatta âdeta umutsuz olduğunu göstermek için şunu da ilave edeyim: Resmî sorunların, yani devlet güvencesiyle bir tür tümellik kazanmış sorunların üretimi, günümüzde *uzman* adı verilenlere her zaman bir fırsat kapısı açmaktadır. Uzman adı verilen kişiler arasında, sorunların bürokratik temsilinin nesnelliğini, tümelliğini ve çıkarlardan bağımsız olduğunu onaylamak için bilimin otoritesinden yararlanan sosyologlar da bulunmaktadır. Dolayısıyla, sosyolog adına layık herhangi bir araştırmacının (yani toplumsal dünya hakkında ortaya koyduğu sorunların gerçekten *öznesi* olabilmek için gerekeni yapan bir kişinin), sosyolojinin ve sosyologların, kendi meslektaşlarının resmî sorunların üretimine katkılarını nesne olarak ele alması gerekir. Bu muhtemelen, tahammül edilmez bir küstahlık gös-

tergesi ya da meslekî dayanışmaya, ortak çıkarlara ihanet olarak görülecek olsa da, kaçınılmaz bir sorumluluktur.

Bilindiği gibi sosyal bilimlerdeki epistemolojik kopuşlar çoğunlukla toplumsal kopuşlardır: Bir grubun, bazen bir meslek grubunun temel inançlarından, *communis doctorum opinio*'yu oluşturan, paylaşılan kesinliklerden kopuşlar. Sosyolojide radikal şüpheye başvurmak, dışlanmış konumuna düşmeyi göze almaktır bir bakıma. Descartes kuşkusuz bu kaygıyı derinden hissetmişti: Yorumcularını huzursuz edecek bir tavır almış, bilgi sahasına büyük bir cesaretle getirdiği yeni düşünce tarzını hiçbir zaman siyasete taşımamıştı (Machiavelli'den söz edişindeki ihtiyat bu açıdan anlamlıdır).

Şimdi *mesleğin* toplumsal dünya hakkında konuşmak ve düşünmek için kullandığı kavramlara, kelimelere, yöntemlere geliyorum. Dil, sosyoloğun karşısına son derece dramatik bir sorun çıkarıyor: Dil, doğallaştırılan, dolayısıyla göz ardı edilen, bilinçdışı inşa araçları olarak işlev gören, muazzam bir ön-kabuller deposudur aslında. Örnek olarak *meslek sınıflandırmalarını* ele alabiliriz: Gerek günlük hayatta kullanılan meslek isimleri, gerekse bürokratik tümelin, *bürokratik kavramlaştırmanın* mükemmel bir örneği olan, INSEE'nin sosyoekonomik kategorileri, ya da daha genel olarak, bütün bir toplumun paylaştığı toplumsal kategoriler oldukları için, sosyologların fazla düşünmeden kullandıkları bütün sınıflandırmalar (toplumsal keyfilikten uzak olmadıkları bilinen yaş grupları, cinsiyet kategorileri) üzerinde durabiliriz. Ya da benim "profesörlerin değerlendirme kategorileri" (öğrencilerin ödevlerini ya da meslektaşları değerlendirilirken kullanılan parlak/donuk vb. sıfatlar sistemi) adını verdiğim, profesörlük işinin parçası olan nosyonlar bu bağlamda ele alınabilir. Ancak bu, sınıflandırmaların son tahlilde, nadir/bayağı, benzersiz/alışıldık gibi toplumsal

mekânın en temel karşıtlıkları, yapı homolojileri temeline dayandığı olgusunu ortadan kaldırmaz.

Ama bir adım daha atarak, yalnızca mesleklerin sınıflandırılmasını ve meslek sınıflarını adlandırmak için kullanılan kavramları değil, meslek kavramının kendisini ya da bir dizi araştırmaya temel oluşturmuş, bazıları için bir tür yöntembilimsel parola haline gelmiş -İngilizce söylemek gerekirse- *profession*'ı da sorgulamak gerektiğine inanıyorum. *Profession*, benzer durumlarda olduğu gibi, tarafsız bir kavram gibi göründüğü için daha da tehlikeli bir nosyondur: Bu nosyonun kullanılması bir anlamda, Parsons'ın kuramsal bulamacına kıyasla bir ilerleme getirmiştir. *Profession*'dan söz etmek, hakiki bir gerçeklikten, aynı adı taşıyan bir insan kümesinden -örneğin *lawyers* [hukukçular]- söz etmektir; bu kişiler, kabaca benzer bir iktisadî statüye sahiptir, daha önemlisi, belli bir ahlak koduna dayanan, mesleğe giriş kurallarını vb. tanımlayan meslek örgütlerinde örgütlenmiştir. *Profession*, bilimsel dile eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden sokulmuş, sıradan dile ait bir kelimedir: Bir grubun ve bu gruba ilişkin bir *temsilin* toplumsal inşa süreciyle ortaya çıkmış *toplumsal bir üründür*, o gruba ilişkin bilimin diline de âdeta fark edilmeksizin sızmıştır. "Kavramın" böylesine işlevsel olmasının, hatta fazla işlevsel olmasının nedeni budur: Eğer nesnenizi inşa etmek üzere böyle bir nosyonu kabul ederseniz, bilgi merkezlerinin ve "profesyonel" kurumların hazır listelerini, kaynakçalarını ve veri tabanlarını bulursunuz, hatta, eğer yeterince becerikliyseniz, gerekli araştırma fonlarına kavuşmakta zorluk çekmezsiniz. *Profession*, bir anlamda "fazla gerçek" gerçekliklere gönderme yapar, çünkü hem toplumsal bir kategoriye, hem de zihinsel bir kategoriye işaret eder -örneğin *lawyers*'ın *profession*'unu bir rekabet alanı haline getiren iktisadî, toplumsal ve etnik farklılıkları aşarak ya da silerek oluş-

turulmuş, toplumsal olarak üretilmiş bir kategoridir bu. Ama kategoriyi düz anlamıyla kabul etmek yerine, *mesleği* üretmek için gerekli *topluluştırma** [*agrégation*] işinin üstesinden gelmesi gereken farklılıklar mekânını göz önünde tutarak, bir *alan* söz konusu olup olmadığını soruyorum. Simgesel dayatma işini ciddiye alırsam ve mesleği bir alan, yani toplumsal kuvvetlerin ve mücadelelerin bir mekânı olarak değerlendirirsem, konu bambaşka bir görünüm alıyor ve çok daha zorlaşıyor. Bir alandan bir örneklem nasıl çıkarılır? Eğer hukuk alanının incelemesine Yüksek Mahkeme başkanını dahil etmezseniz, ya da 1950'lerde Fransa'daki entelektüel alan üzerine bir incelemede Jean-Paul Sartre'ı bir yana bırakırsanız, alanınızı tahrip etmiş olursunuz, çünkü bu şahsiyetler çok kritik bir konumu işgal eder. Bir alanda öyle konumlar vardır ki, bütün yapıya damgasını basar. *Profession* olarak düşünülen yazarların temsil edici bir örneklemi ise *no problem* [sorun yaratmaz].

Profession nosyonunu bir çözümleme nesnesi olarak değil, bir çözümleme aracı olarak kabul edersiniz, bu sorunların hiçbiriyle karşılaşmazsınız. Veriyi -pozitivist sosyologların meşhur *data*'sını- kendini sunduğu şekliyle alırsanız, sorun yaşamazsınız. Her şey pürüzsüz gider, her şey olduğu gibi kabul edilir. Kapılar ardına kadar açılır, herkesin ağzı da bir karış açık kalır. Tarih yazanın kutsallaştırıcı bir kayıt tutmasına hangi grup karşı çıkar ki? Piskoposlar ya da patronlar hakkındaki piskoposluk ya da patronluk sorunsalını (örtük bir biçimde) kabul eden araştırma, piskoposluk ya da CNPF** sekreterliğinin desteğini alır, sonuçları yorumlama-

---

(*) Bir fizik terimi olan *agrégation* kelimesi, aynı zamanda alınma, kabul edilme anlamına gelmekte ve bir bilim dalının tüm alanlarını kapsayan yüksek lise öğretmenliği sınavını tanımlamaktadır - ç.n.

(**) CNPF: Conseil nationale du patronat français (Fransız Ulusal İşverenler Kurulu) - ç.n.

ya can atan piskoposlar ve patronlar, kendi toplumsal varlıklarının öznel temsiline nesnel -ve kamusal- bir gerçeklik vermeyi başaran sosyoloğa nesnellik bahşetmeyi asla ihmal etmezler. Kısacası, toplumsal olarak oluşturulmuş ve onaylanmış görünümler içinde kaldığınız sürece, görünüşü kurtarırsınız, hatta bilimsellik kisvesi bile kazanırsınız. Gelgelelim, sahiden inşa edilmiş bir nesne üzerine çalışmaya başladığınız andan itibaren her şey zorlaşır: "Kuramsal" ilerleme, yeni "yöntembilimsel" zorlukları beraberinde getirir. "Metodolojistler" ise, inşa edilmiş nesneyi en iyi biçimde kavramak için yapılması gereken işlemlerde ille bir kusur bulmakta zorlanmayacaklardır. (Metodoloji, imla gibidir: İmla için "eşeklerin bilimidir" denir. Yapmak için aptal olmak gereken hataların bir dökümüdür. Dürüst olmak gerekirse, sayılan *fallacies* [hatalar] arasında tek başıma bulamayacağım birkaç tane vardır. Ama çoğunluğu, profesörlerin üzerine atıldığı önemsiz hatalardır. Nietzsche'nin hatırlattığı gibi, papazlar günahla geçinirler...) Zorluklardan biri de, biraz önce sözünü ettiğim alanın sınırları sorunudur. En gözü pek pozitivistler bu sorunu, nesnede önemli olanın tanım sorunu olduğunu ("falanca, gerçek bir yazar değildir") anlamadan -hazır listeleri olduğu gibi alarak bu sorunu tamamen yok saymıyorlarsa- bir "işlemsel tanım"la ("Bu çalışmada, ... özellikleri taşıyanlara yazar adını veriyorum") çözerler. Kimin oyuna dahil olduğunu, yazar adını gerçekten kimin hak ettiğini saptamak, gerçeklikte uğruna mücadele verilen meselelerdir. Bütün kodlama ve homoloji yoluyla türdeşleştirme çabalarına rağmen, *lawyer* nosyonu gibi yazar nosyonunun kendisi de, yazarlar -ya da *lawyers*- alanında oyunda mücadele konusudur: Meşru tanımın ne olduğu üzerine mücadele, bütün alanlarda mevcut olan özelliklerden biridir; tanım kelimesinin işaret ettiği üzere burada mesele, sınırların, *giriş hakkının*, bazen *numerus clausus*'un belirlenmesidir.

Nesne inşasından ampirist feragat, gerçekliğe uygunluk görünümü yaratır ve takdir toplar, çünkü nesne inşasına yönelik bilinçli çaba bir yana bırakılınca, bilimsel inşanın kritik işlemleri -sorun seçimi, çözümleme kavramlarının ve kategorilerinin geliştirilmesi- *mevcut haliyle* toplumsal dünyaya, yani kurulu düzene terk edilmiş olunur, böylece -belli bir etkinlikte bulunmayarak da olsa- *doxa* onaylayarak son derece muhafazakâr bir işlev yerine getirilir. Bilimsel bir sosyolojinin gelişmesinin önündeki bütün engeller içinde en büyüklerinden biri şudur: Gerçek bilimsel keşifler, sadece toplumsal varoluşun sıradan piyasalarında değil, daha geniş bir özerklik taşıması beklenen akademik piyasada da en yüksek *maliyetlerle* gerçekleşir, buna karşılık asgarî "kâr" getirir. *Meslek* ve *alan* kavramlarının bilimsel ve toplumsal maliyetleri ve kârları hakkında göstermeye çalıştığım gibi, bilim yapmak için çoğu zaman bilimsellik görünümünden yoksun kalmak, kullanımda olan normlara bile karşı gelmek ve sıradan bilimsel kesinlik ölçütlerine meydan okumak gerekir (bu açıdan sosyoloji ile iktisadın karşılıklı statüleri incelenebilir). Görünümler, her zaman görünür olanı öne çıkarır. Gerçek bilimin dış görünümü çoğu zaman pek de iyi değildir ve bilimi ilerletmek için her zaman bilimselliğin dışsal işaretlerine sahip olmama tehlikesi göze alınmalıdır (bunları taklit etmenin çok kolay olduğu genellikle unutulur). Çünkü, diğer nedenlerin yanı sıra, *yarı-becerikliler*, ilksel "yöntembilim" kurallarının yüzeysel ihlallerine takılırlar ve pozitivist güvenceleri yüzünden, "yöntembilimin" *kolaylıklarının* bilinçli reddi üzerine kurulu yöntembilimsel tercihleri, "hata" diye, cehaletin ya da beceriksizliğin sonuçları diye algılarlar.

Titiz bir bilimsel pratiğin koşulu olan saplantılı düşünümselliğin, günümüzde giderek artan bilim sorgulamalarının sahte radikalliğiyle hiç ilgisi olmadığını söylememe ge-

rek yok. (Birkaç kuşaktır pozitivist "yöntembilim" tarafından bağışıklık sistemleri paradoksal bir biçimde yok edilen Amerikan sosyal bilimler dünyasında, sosyal bilimlere yöneltilen eski felsefî eleştiriyi az çok günümüze uydurarak devreye sokanlar aklıma geliyor.) Pratiğin mantığının çözümlenmesi ve bu mantığın dünyayı anlamlandırmak için donandığı kendiliğinden kuramlar, kendi başına bir amaç değildir; özellikle istatistik alanında, sıradan (düşünümsel olmayan) sosyolojinin çözümlemelerinin varsayımlarının eleştirisi de böyle bir nitelik taşımaz. Düşünümsellik, sıradan ya da akademik sağduyunun varsayımlarından kopuşun belirleyici bir ânıdır, ama yalnızca bir ânıdır. Pratik mantığın şemalarını nesneleştirme gereksinimi duyulmasının nedeni, sosyolojinin dünyaya başka bakış açılarından ne daha az ne daha fazla bilimsel nitelik taşıyan bir bakış açısı getirdiğini kanıtlamak değildir. Burada amaç, bilimsel aklı pratik aklın hâkimiyetinden kurtarmak, pratik aklın bilimsel aklı bozmasını önlemek, bilgi nesnesi olması gereken şeylerin, yani toplumsal dünyanın pratik mantığını oluşturan her şeyin, varsayımların, algı ve kavrayış şemalarının birer bilgi aracı olarak görülmesini engellemektir. Sağduyuyu nesne olarak ele almak ve toplumsal dünyanın ilk elden deneyimini, öznenin karşısına çıkan *nesne* olarak inşa edilmemiş bir dünyanın tezden yoksun biçimde [*non-thétique*] kabulünü ele almak, tam da nesnenin *içine hapsolmayı* önlemek anlamına gelir. Bu, toplumsal dünyanın bir *doxa* dahilinde deneyimini *mümkün kılan her şeyi* bilimsel incelemeye tâbi tutmanın bir aracıdır, yani böylelikle yalnızca bu dünyanın önceden inşa edilmiş temsili değil, bu imgenin inşasının altında yatan bilişsel şemalar da inceleme nesnesi haline gelir. Deneyimi *mümkün kılan toplumsal koşulları* - yani dünyanın nesnel koşulları ile bu dünyanın kavranmasını sağlayan bilişsel yapılar, toplumsal yapılar ile bilişsel

yapılarının denkliğini- sorgulamadan, bu deneyimi tasvir etmekle yetinen etnik-yöntembilimciler, gerçekliğin gerçekliğine dair en geleneksel felsefenin en geleneksel sorgulamalarını tekrarlamaktan başka bir şey yapmış olmazlar. Epistemolojik popülizmlerinin (sıradan düşünceye atfettikleri statünün) kendilerine kazandırdığı sözde radikalizmin sınırlılıklarını değerlendirmek için, şu noktayı gözlemlememiz yeterli olacaktır: Etnik-yöntembilimciler, dünyanın *doxa*'vari deneyiminin *siyasal içerimlerini* hiçbir zaman görmezler. Oysa eleştirilerin ötesine yerleştirilen kurulu düzenin radikal kabulü olarak bu, (sağ ve sağcı *doxa* şeklindeki) siyasal *ortodoksinin* kurmayı hedeflediği muhafazakârlıktan daha radikal bir muhafazakârlığın en güvenilir temelidir.

4

Double Bind ve Dönüşme

Meslek nosyonuna ilişkin sunduğum değerlendirme, daha genel bir zorluğun yalnızca bir örneği. Aslında sürekli olarak kuşkuyla yaklaşılması, sakınılması gereken, sosyolojinin bütün o akademik geleneğidir. Unvanını hak eden her sosyoloğun sürekli olarak karşı karşıya kaldığı bir tür *double bind*'ın [açmaz, ikilem] kaynağı budur: Akademik geleneğinin sağladığı düşünce araçları olmadan o bir hiçtir, bir amatör, bir alaylı, kendiliğinden bir sosyologdur. (Çoğu akademisyenin toplumsal deneyimi çok sınırlı olduğuna göre, alaylı sosyologların en donanımlı olanları arasında sayılamaz.) Ama söz konusu araçlar, onu sürekli olarak belirli bir hataya sürükler: Sağduyunun naif *doxa*'sının yerine, akademik sağduyunun aynı ölçüde naif *doxa*'sını geçirme, bilim adı altında, sağduyu söyleminin basit bir transkripsiyonunu sunma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu, benim Diafoirus* etkisi adını verdiğim şeydir: Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, şu ya da bu

(*) Molière'in *Le Malade imaginaire* (Hastalık Hastası) oyunundaki hekim karakteri; konuşmalarının arasına yerli yersiz Latince kelimeler yerleştirerek bilgili görünmeye çalışan kişi - ç.n.

sosyoloğun ne söylediğini anlamak için, o haftanın ya da geçen ayın *New York Times*'ını okumak gerektiğini (bunun yettiğini) ve bunu da, kendisi farkında bile olmadan, formasyonunun ve sosyolojik *establishment*'ın [hâkim çevrenin] sansürünün dayattığı, ne gerçekten soyut ne somut olabilen o korkunç ekran diline çevirdiğini gözlemledim.

Yani bir yanda, bilimsel inşa araçlarından yoksun alaylının cehaleti, öte yanda, toplumsal dünyadan az çok dolaysız biçimde alınmış yarı-inşa edilmiş kavramları, toplumsal ilişkilerin belirli bir durumuna bağlı algı kategorilerini, eleştirel süzgeçten geçirmeden, hatta farkında olmadan kabul eden yarı-âlimin yarı-bilimi karşımıza çıkar ve bu ikilemden kurtulmak aslında pek kolay değildir. Bu çelişkinin en açık hissedildiği yer etnolojidir, çünkü etnolojide, kültürel geleneklerin farklılığından ve bundan kaynaklanan *estrangement*'tan [yabancılaşma] dolayı, sosyolojideki gibi dolaysız anlama yanılsaması yaşanmaz. Örneğin, "saha"ya çıkmadan önce etnologları okumamış olsaydım, bilgi kaynaklarımın ve kullandıkları dilin, paralel kuzen ile çapraz kuzen arasında yaptığı köklü ayrımı fark edemeyeceğimi itiraf etmeliyim. Bu durumda, ya hiçbir şey görülmez, ya da (kendileri de çoğu zaman, Roma hukuku gibi farklı bir gelenekten etkilenmiş olan) seleflerden devralınan algı kategorilerine ya da düşünce tarzlarına (etnologların biçimciliğine) teslim olunur. Bütün bunlar, akademik *doxa*'yı yeniden üretmeye götüren bir tür *yapısal muhafazakârlığı* besler.

Araştırma pedagojisinin çatışkısı buradan kaynaklanır: Hem gerçeklik inşa etmek için gerekli araçları, sorunsalları, kavramları, teknikleri, yöntemleri aktarması gerekir, hem de muazzam bir eleştirel eğilimi, bu araçları -örneğin INSEE'nin ve diğer kurumların, ne gökten düşmüş ne gerçeklikten kullanıma hazır olarak çıkarılmış olan sınıflandırmalarını- sorgulamaya yatkınlığı yaratmak zorundadır. Her

mesaj gibi bu pedagojinin de başarı şansı, alıcılarının toplumsal olarak oluşturulmuş yatkınlıklarına bağlı olarak değişkenlik gösterir: Başarı için en elverişli kişiler, bilimsel kültürü ileri düzeyde kavramış, ama aynı zamanda bu kültüre yönelik belli bir başkaldırı duygusu taşıyan kişilerdir. Çoğu zaman akademik evrene yabancı, bu nedenle hesaba katılmayan bir deneyimden kaynaklanan bu başkaldırı duygusu, kişiyi söz konusu kültürü "düz olarak" kabul etmemeye yöneltir, ya da çok basit bir şekilde, sosyolojide toplumsal olarak egemen olan söylemin sunduğu "mikroptan ve gerçeklikten arınmış" [*aseptize* ve *derealize*] toplumsal dünya temsili karşısında bir direniş biçimi yaratır. Aaron Cicourel bu açıdan çok iyi bir örnektir: Cicourel, gençliğinde Los Angeles *slum*'larının "suçlu"larıyla beraber yaşadığı için, resmî "suçlu" temsilini kendiliğinden sorgulamaya yönelmiştir. Kuşkusuz istatistik ve istatistiksel pratikler hakkındaki sağlam bilgisinin yanı sıra, incelediği dünyayı yakından tanıması sayesinde, suç istatistiklerine ilişkin, dünyanın bütün yöntembilim yönergelerine başvurulsa bile üretilemeyecek sorular ortaya atmıştır.

Gerçek bir araştırma pedagojisinin hesaba katması gereken engeller arasında, her şeyden önce, eğitsel yeniden üretimin mantığında ve söylediğim gibi, hiçbir algı aracı olmadan "şeylerin kendisine" gitmenin olanaksızlığında kayıtlı konformizm yatkınlıklarını pekiştiren sıradan profesörlerin sıradan pedagojileri vardır. Sıradan sosyoloji öğretiminin ve bu öğretimden çıkan ve ona dönmeye mahkûm entelektüel ürünlerin, günümüzde sosyal bilimin gelişmesinin önündeki esas engel olduğuna inanıyorum. Bunun birçok nedeni vardır. En çok değindiğim bir tanesini hatırlatacağım: Yazarlar (Weber/Marx, Durkheim/Marx vb.) arasındaki, yöntemler (niceliksel/niteliksel, makrososyoloji/mikrososyoloji, yapı/tarih vb.) arasındaki, kavramlar arasındaki az çok kurgu-

sal karşıtlıkları sürdürür ve yüceltirler. Böylece bu kataloglama işlemleri, kendisini, tanımladığı bölünmelerin üzerine yerleştiren profesörün varoluşunu onaylamaya yarasa bile, *ampiri*'siz bir kuramın tüm sahte sentezleri ve kavramsız bir "yöntembilimin" kısırlaştırıcı ve yararsız tüm uyarıları gibi, profesörlerin sahte bilgisini tehdit eden bilimin gerçek ilerlemelerine karşı *savunma sistemi* işlevi görürler. İlk kurbanların öğrenciler olduğu açıktır: Eğer özel bir yatkınlıkları yoksa, yani özellikle *dik kafalı* değillerse, bilimsel ya da epistemolojik bir savaşta her zaman geride kalırlar -tıpkı profesörleri gibi. Çünkü öğrencileri en ileri araştırmacıların ulaştığı yerden başlatmak yerine, geçmişin çarpışmalarının sonsuza dek yeniden oynandığı denenmiş sahalarda kırıp dururlar -gerçek bir eleştirel bilim tarihinin tam tersi olan eğitimde klasiklere tapınmanın işlevlerinden biri budur.

Radikal şüpheyi aşırıya kaçırıyor görünme pahasına, sosyolojide tembel düşüncenin alabileceği en sapkın biçimlere değinmek istiyorum: Örneğin, Marx'ınki gibi eleştirel bir düşüncenin, Marksist olsunlar veya olmasınlar araştırmacıların yalnızca zihinlerinde değil aynı zamanda saf gözlem yapmaya çalışırken kaydettikleri gerçeklikte de, üzerinde düşünülmemiş bir halde etkisini göstermesi gibi çok çelişkili bir örneği kastediyorum. Toplumsal sınıfların mevcut olup olmadıkları, büyüklükleri, antagonist olup olmadıkları meselesi üzerinde hiç durmadan ya da -çoğu zaman yapıldığı gibi- Marksist kuramı çürütme amacıyla, konuyla ilgili bir anket çalışması yürütmek, Marx'ın kuramının, özellikle "sınıf bilincini yükseltmeye" çalışan parti ve sendikaların çabaları sonucu yarattığı etkilerin gerçeklikte bıraktığı izleri, farkına varmadan nesne olarak almaktır.

Burada Marksist sınıf kuramının yaratabileceği -ve ampirik olarak ölçülen "sınıf bilinci"ni de kısmen üreten- kuram etkisi hakkında söylediklerim, daha genel bir fenomenin ti-

kel bir örneğinden başka bir şey değildir: Sosyal bilimin ve bu bilimi dayanak gösteren -örneğin, kamuoyu araştırmaları, iletişim danışmanlık kuruluşları, reklam vb., ama aynı zamanda pedagoji, hatta giderek daha yaygın biçimde siyasetçilerin, üst düzey devlet görevlilerinin, işadamlarının ya da gazetecilerin etkinlikleri gibi- toplumsal pratiklerin varlığı sayesinde, toplumsal dünyada, bilimsel bilgiyi değilse de, uzmanlık bilgisini toplumsal dünya temsillerinin üretimi işinde ve pratiklerinde kullanan eyleyiciler gün geçtikçe artmaktadır. Öyle ki bilim, bilimi dayanak gösteren pratiklerin ürünlerini farkında olmadan kaydetme tehlikesiyle giderek daha fazla karşılaşmaktadır.

Nihayet daha girift bir sorun ortaya çıkmaktadır: Düşünce alışkanlıklarına, hatta başka koşullarda güçlü bir kopma etkisi yaratabilecek alışkanlıklara boyun eğmek, beklenmedik safdillik biçimlerine yol açabilir. Marksizm'in, en yaygın toplumsal kullanımlarında, bütün kuşkuların ötesinde sayıldığı için, genellikle ***bilgiç bir ön-inşa***nın en yetkin örneğini oluşturduğunu söylemekte tereddüt etmeyeceğim. "Hukuksal" ya da "dinsel" ideolojiyi ya da "profesör" ideolojisini incelemeye kalkıştığımızı varsayalım. İdeoloji kelimesi, bizzat eyleyicilerin kendi pratiklerine atfettikleri temsillerden kopuşu göstermeye yönelik bir işarettir: Beyanlarını olduğu gibi kabul etmemek gerektiği, çıkarları olduğu vb. anlamına gelir. Ama bu kelime, ikonoklastik şiddetiyle, şu noktayı unutmamıza neden olur: Nesneleştirebilmek için kopmamız gereken tahakküm, ancak tahakküm olarak tanınmaması sayesinde kurulmaktadır. Pratiğin nesnel temsilinin, pratiğin ilk elden deneyimine karşı inşa edilmesi gerektiği ya da -dilerseniz şöyle diyelim- bu deneyimin "nesnel gerçeğinin", deneyimin kendisi için erişilmez olduğu gerçeğinin bilimsel modele yeniden sokulması gerektiğini, ideoloji kelimesi yüzünden gözden kaçırırız. Marx'ın katkısı sayesinde, *do-*

xa'nın, ilk elden deneyime naif bağlılığın kilitli kapıları önünde durmaktan kurtuluruz; ama kapının ardında bir tuzak vardır ve kendisini akademik sağduyuya teslim eden yarı-âlim, bilimsel inşanın paranteze alıp bir yana bıraktığı birincil deneyime dönmeyi unutur. "İdeoloji" (bundan sonra başka türlü adlandırılsa daha iyi olur), artık ideoloji olarak görülmez ve görünmez; simgesel etkililiğini bu tanınmamaya borçludur. Kısacası, sıradan sağduyudan ve akademik sağduyudan kopmak yetmez; kopuş araçlarından da kopmak gerekir, ki bunlar karşı durmak amacıyla inşa edildikleri deneyimi yok sayarlar. Burada hedef, daha eksiksiz modeller, hem birincil naifliği hem de onun gizlediği nesnel hakikati içeren modeller inşa etmektir -oysa kendilerini herkesten kurnaz sanan yarı-âlimler, naifliğin başka bir örneği olan nesnel hakikatten öteye gidemezler. (Yine, sosyoloji yapmak isteyenlerin çoğunun kurnaz, mistifikasyondan kurtulmuş ve kurtaran rolü oynama hazzından söz etmeden geçemeyeceğim... Titiz yöntemin gerektirdiği fedakârlığın bundan dolayı daha da büyüdüğünü belirtmeliyim.)

Toplumsal dünyayı düşünmek söz konusu olduğunda, zorlukları ya da tehlikeleri ne kadar belirtsek yeridir. Önceden inşa edilmiş olanın gücü, hem zihinlerde hem şeylerde kayıtlı olduğu için aşikâr kisvesine bürünmesinde yatmaktadır, doğal sayıldığı için fark bile edilmez. Aslında kopuş, *bakışın dönüşüme uğraması* anlamına gelir ve sosyolojide araştırma eğitiminin öncelikle, sırra vâkıf olmaya dayalı felsefelerdeki ifadeyle "yeni gözlerle baktırması" gerektiği söylenebilir. "Yeni bir insan" değilse de, en azından "yeni bir bakış", *sosyolojik bir göz* yaratmak söz konusudur. Bu da gerçek bir dönüşüm, bir *metanoia**, zihinsel bir devrim, toplumsal dünyaya bakışın baştan aşağı değişmesi olmadan mümkün değildir.

(*) Yunanca nedamet. Hıristiyan teolojisinde, günahlardan vazgeçip yolunu değiştirmek. Bir tür bilinç değişikliği içeren tövbe - ç.n.

"Epistemolojik kopuş" adı verilen şey, yani yaygın ön-inşaların ve bunların geliştirilmesinde kullanılan ilkelerin paranteze alınması, çoğu zaman, mantıklı, sıradan sağduyuya ve bilimsel sağduyuya uygun görünen düşünce tarzlarından, kavramlardan, yöntemlerden (egemen pozitivist eğilimin kabul ettiği ve övdüğü her şeyden) kopmayı gerektirir. Kuşkusuz, benim gibi, sosyal bilimin -dolayısıyla sosyal bilimde araştırma eğitimimin- ilk görevinin düşüncedeki dönüşümü, bakıştaki devrimi, önceden inşa edilmiş olandan ve toplumsal düzenden -ve bilim evreninden-, onu destekleyen her şeyden kopuşu, bilimsel pratiğin temel normu haline getirmek olduğuna inandığınızda, sürekli olarak, kerameti kendinden menkul bir güç kullandığınız ve kişisel bir dönüşüm talep ettiğiniz şüphesinin doğması anlaşılır hale gelir.

Tasvir etmeye çalıştığım bilimsel etkinliğin özgül toplumsal çelişkilerinin enikonu bilincinde olduğum için, bana bir araştırma tasarısı getirilip görüşüm alınmak istendiğinde, şu soruyu sorarım kendi kendime: Gerçek bir bilimsel nesne inşasının bana göre zorunlu koşulu olan eleştirel bakışı dayatmalı mıyım? Her zaman bir zorlama, bir tür entelektüel ilhak gibi görünme riski taşıyan bir eleştiriye, önceden inşa edilmiş nesnenin eleştirisine girişmeli miyim? Sosyal bilimde hata ilkesi, en azından benim deneyimime göre neredeyse her zaman, toplumsal olarak inşa edilmiş yatkınlıklarda ve toplumsal korkularda, toplumsal fantazmalarda yattığından, zorluk daha da büyüktür. Öyle ki, bilimsel pratiklerin ötesinde, toplumsal kökene, cinsiyete ve aynı zamanda önceki akademik tasvip derecesine sıkı sıkıya bağlı olan en derin yatkınlıklara dokunan eleştirel bir yargıyı, açıkça ifade etmek çoğu zaman zordur: Örneğin kibir kadar zararlı olan (erkeklerden çok kızlarda -eski deyimiyle- "mütevazı" kökenleri olan, okulları daha az seçkin olan araştırmacılarda görülen) aşırı tevazuyu düşünüyorum. (Bana kalırsa doğru

tavır, bütünü görmeyi amaçlayan belli bir hırs ile nesnenin ayrıntılarına dalmak için vazgeçilmez olan büyük bir tevazunun, pek de muhtemel olmayan bir bileşimidir.) Eğer araştırma yöneticisi, gerçekten işlevini yerine getirmek istiyorsa, bazen, son derece tehlikeli ve asla makûl sayılamayacak bir role, mürşid rolüne girmek zorundadır.

Aslında yeni araştırmacının deneyimden elde edebileceği en önemli yardım, projesinin tanımında gerçek gerçekleşme koşullarını hesaba katmaya teşvik edilmesinden ibarettir, yani özellikle zaman ve özgül becerileri açısından (özellikle toplumsal deneyimleri ve aldığı eğitim göz önüne alınarak) elindeki araçları ve imkânları, ayrıca görüşülecek kişilere, bilgiye, belgelere ve kaynaklara vb. erişim olanaklarını dikkate almalıdır. Araştırmacı ile "onun" nesnesi arasındaki ideal "birliktelik", çoğu zaman ancak, bir dizi aşırı-yatırım ve yetersiz-yatırım evresinden geçilerek uzun bir toplum-çözümlemesinin sonunda sağlanabilir.

Sosyolojinin sosyolojisi, gerçekten sosyoloğun, bilimsel projesinin, hedeflerinin ve çekincelerinin, cüretlerinin ve korkularının sosyolojisi biçimini alırsa, renk katan bir ayrıntı ya da bir tür narsisistik lüks olmaktan çıkar: Toplumsal köken, eğitim ya da toplumsal cinsiyet gibi niteliklerin beraberinde getirdiği elverişli ya da elverişsiz yatkınlıkların *bilincine varma*, bu yatkınlıkları kontrol altında tutmak için -kuşkusuz sınırlı da olsa- bir fırsat yaratır. Sosyolojinin sosyolojisi, Stoacıların bilgeliği gibi, ilk hareket üzerinde hiçbir etkiye sahip değildir, ama ikinciyi kontrol etme olanağı sağlar... Toplumsal itkilerin yol açtığı öngörülemez gelişmeler saymakla bitmez ve kendi evreninin sosyolojisini yapmak, bu bastırılmış itkileri, dolaylı biçimde tatmin etmenin en sapkın şekli halini alabilir. Örneğin, sosyolog olmuş eski bir teolog, teologları incelemeye kalkıştığında, bir tür regresyona girebilir ve teologca konuşmaya koyula-

bilir ya da daha kötüsü, teologlarla hesabını görmek için sosyolojiyi kullanabilir. Felsefenin sosyolojisinde, felsefe savaşlarını başka araçlarla yürütmenin bir şeklini bulma tehlikesiyle karşı karşıya olan eski bir felsefeci için de aynı şey geçerlidir.

5

Katılımcı Bir Nesneleştirme

Katılımcı nesneleştirme adını verdiğim (ve "katılımcı gözlem"le karıştırılmaması gereken) çalışma, kuşkusuz en zor çalışmadır; çünkü çoğu zaman en derin ve bilinçdışı bağlılık ve kabullerden, nesneyi inceleyen için nesnenin "ilginçliğini"* oluşturan şeylerden, tanımaya çalıştığı nesneyle ilişkisi konusunda hiç de bilmek istemediği her şeyden kopuşu gerektirir. Bu en zorudur, ama en gereklisidir, çünkü *Homo academicus*'ta yapmaya çalıştığım gibi, bu durumda nesneleştirme işi, olası her nesnenin kavranma ilkelerinin en güçlü toplumsal belirleyenlerinden bazılarının kayıtlı olduğu, çok özel bir nesneye yönelir: Bir yanda bir üniversite alanına aidiyetin ve bu alanda belli bir konumun işgal edilmesinin beraberinde getirdiği özgül çıkarlar söz konusudur, öte yanda toplumsal dünyanın ve üniversite dünyasının algılanmasının toplumsal olarak inşa edilmiş kategorileri, yani biraz önce sözünü ettiğim o öğretmence idrak kategorileri bulunmaktadır. Bu kategoriler, bir estetiğin (örne-

(*) Intérêt kelimesi, merak, çıkar ya da kâr anlamlarını birlikte taşımaktadır - ç.n.

ğin akademik resim) ya da bir epistemolojinin temellerini oluşturabilir. (Zorunluluğu erdem haline getirerek, her türlü bilimsel cüretkârlık biçimlerine karşı her zaman pozitivist kesinliğin ayrıntı takıntısına değer veren hınç* epistemolojisinde olduğu gibi.)

Burada düşünümsel bir sosyolojinin bu çözümlemeden çıkarabileceği bütün bilgileri ortaya çıkarmaya çalışmayacağım için, size bilimsel girişimin en iyi saklanan varsayımlarından sadece birini göstermek istiyorum. Böyle bir nesne üzerinde araştırma işinin beni gün ışığına çıkarmaya zorladığı bu varsayımı bulmak, nesneyi daha iyi tanımamı sağladı, ki bu da sosyolojinin sosyolojisinin bir lüks olmadığının kanıtıdır. Araştırmamın ilk evresinde, özgül kuvvet ilişkileriyle birbirine bağlanmış konumların mekânı olarak bir akademik mekân modeli kurmuştum -bu kuvvet alanını korumaya ya da dönüştürmeye yönelik mücadelelerin alanıydı burası. Orada durabilirdim, ama etnoloji çalışmalarım sırasında yaptığım gözlemler, uzman bakış açısının beraberinde getirdiği "epistem-merkezcilik" konusunda beni duyarlı kılmıştı; üstelik, kendimi oynamaya devam ettiğim bir oyunun gözlemcisi haline getirerek bir tür sadakatsizlik yapmış olma duygusunun bende yarattığı rahatsızlık, yayınlanma aşamasında, beni çalışmama yeniden bakmaya zorluyordu. Böylece, usul ve yöntemlerin kişidışılığının ardına gizlendiğinden, hem her yerde hem hiçbir yerde olabilen ve aynı zamanda rakip olan meslektaşlara neredeyse tanrısal bir bakış açısından bakabilen, tarafsız bir gözlemci konumunu benimseme iddiasının içerdiklerini bütün gücüyle hissettim. Demin söylediğim gibi, sosyolojiyi alan içindeki mücadelelerin, dolayısıyla ne yaparsa yapsın oyuna devam eden, kendi kendini bilen öznenin bilinmesinin

---

(*) Hınç (ressentiment), Bourdieu'nün sık kullandığı kavramlardan biridir. *Sanatın Kuralları*'nda (s. 49) hıncı uysal bir başkaldırı olarak tanımlar - ç.n.

bir aracı kılmak yerine, alan içindeki mücadelelerin bir silahı yapan krallara özgü bir konuma talip olmayı nesneleştirdim, böylece bakış açıları mekânını inşa eden bir kimsenin yerel ve yerelleştirilmiş bakış açısının beraberinde getirdiği varsayımlara ve önyargılara dair bilinci çözümlemeye yeniden dahil etme aracına kavuştum.

Nesnelci nesneleştirme sınırlarının farkında olmam sayesinde, toplumsal dünyada, özellikle üniversite dünyasında yapılanın ve olunanın nesnel gerçekliği ile yaşanan gerçeklik arasındaki dengesizliği -nesneleştirilen öznelerin, nesnelci çözümlemeye "işlerin hiç de öyle olmadığını" söyleyerek karşı çıkarken hatırlattıkları her şeyi- kabul edilebilir kılan bir dizi kurumun varolduğunu keşfettim. Bunlar, örneğin, rakipten başka müşterinin olmadığı ve sonuç olarak hayatın çok zor olduğu bir piyasanın tekeli için mücadele edilen evrenlerde, çevrenin sunduğu kaçamakları ya da telafi edici ikramiyeleri kabul ederek kendi kendini kabul etmeye olanak sağlayan kolektif savunma sistemleridir. Toplumsal dünyanın tam hakikatini oluşturan şey, bu nesnel ve öznel, çifte hakikattir.

Biraz tereddüt etsem de, son bir örnek olarak burada, bir seçim gecesi televizyonda yapılan bir sunuşa değinmek istiyorum; görünüşte kolay olan bu nesne -her şey doğrudan sezgiyle kolayca anlaşılır- bir sosyoloğun karşılaşabileceği tüm zorlukları bir araya getirir. Zekice olmakla birlikte, Mallarmé'nin dediği gibi her zaman "dünyayla sözü boş yere uzatmaya"* açık bir tasvirin ötesine nasıl geçilebilir? Aslında aktörlerin söylediklerini ya da yaptıklarını yeniden başka türlü söylemek ve birincil anlamlarını ortaya çıkarmak (burada sonucun beklentisinin bir dramatizasyonu vardır, katılımcılar arasında sonucun *anlamına* dair bir mü-

(*) Sözü boş yere uzatmak anlamına gelen *pleonazm* kelimesinin eski Türkçe karşılığı "ıtnap"tır - ç.n.

cadele vardır vb.), bilinçli niyetlerin ürünü olan ve eğer zamanları olsaydı ve kendilerini ele vermekten korkmasalardı, kendi kendilerine de ifade edebilecekleri anlatımları basitçe (ya da şişirerek) adlandırma tehlikesi yüksektir. Aktörler, kendi konumunun en olumlu temsilini dayatmanın esas olduğu bir durumda, bir tanıma edimi olarak, başarısızlığı herkesin önünde itiraf etmenin *de facto* olanaksız olduğunu -en azından pratikte ve günümüzde giderek daha sık, bilinç kipinde- bilirler; sayıların ve anlamlarının tümel kesinliği olmadığını bilirler ve "kesin olanı inkâr etmek"ten ibaret olan stratejileri (% 52, % 48'den büyüktür), görünürde başarısızlığa mahkûm olsa da, belli bir geçerliliği korur (X'ler kazandı, ama Y'ler kaybetmedi; X'ler kazandı, ama geçen seferkinden daha az belirgin şekilde ya da öngörüldüğü kadar farkla değil vs.).

Peki esas olan bu mudur? Kopuş sorunu burada özellikle öne çıkmaktadır, çünkü çözümleyici, nesnenin yorumu için rekabet edenlerin nesnesi içinde yer alır; bunlar çoğu zaman bilimin otoritesine de başvurabilirler. Bu sorun, burada özellikle keskin bir biçimde kendini göstermektedir, çünkü diğer bilimlerde olup bitenden farklı olarak, basit tasvir, hatta inşa edilmiş -yani bütün anlamlı özellikleri ve sadece onları aktarmaya dikkat eden- bir tasvir, örneğin Hopiler'de gizli bir törenin ya da Ortaçağ'da bir kralın taç giyme âyininin anlatılmasında söz konusu olan aslî değeri taşımaz: Sahne, yirmi milyon izleyici tarafından görülmüş ve (bir düzeyde ve bir noktaya kadar) *anlaşılmıştır*, kaydedilmiş hali, hiçbir pozitivist transkripsiyonun aşamayacağı, hatta yaklaşamayacağı bir canlandırma sağlar.

Aslında, karşılıklı olarak birbirini çürüten yorumların (yorumsamacı, bir olay ya da bir sonuç hakkında son sözü söylemek için çarpışan yorumsamacılar arasındaki bir mücadelede yer alır) oluşturduğu sonsuz sarmaldan ancak tek

bir şekilde kurtulabiliriz: Doğrudan gözlemlenen iletişim eylemlerinin (etkileşim) yalnızca bir ifadesi olduğu nesnel ilişkiler alanını (yapı) inşa ederek. Kendini açığa çıkararak örten, ancak içinde gizlendiği anekdotik etkileşim biçimlerinde kendisini açığa çıkaran gizli bir gerçekliği yakalamak söz konusudur. Bütün bunlar ne anlama geliyor? Gözümüzün önünde gazeteci M. Z., tarihçi M. Y., siyaset bilimci M. X. isimli bir grup birey var, bunlar görünürde "söylem çözümlemesi"ne tâbi olabilecek sözler sarf ediyorlar ve görünür "etkileşimlerinin" tümü görünürde kendi çözümlemelerinin araçlarını ele veriyor. Aslında sahnede sergilenen oyun, eyleyicilerin hüküm dayatma tekeli için verdikleri simgesel mücadeleyi kazanmak amacıyla kullandıkları stratejiler, taraf olmuş eyleyiciler arasındaki ya da daha kesin bir dille söylersek, dahil oldukları ve çeşitli konumlarda bulundukları farklı *alanlar arasındaki* nesnel kuvvet ilişkilerinin ifadesidir. Başka bir deyişle, etkileşim, hiyerarşik alanlar arasındaki kesişimin görünür ve katıksız biçimde görüngüsel sonucudur.

Etkileşim mekânı, dil piyasası durumu olarak işlev görür ve konjonktürel özelliklerinin altında yatan ilkeler ortaya çıkarılabilir. Birincisi bu, önceden inşa edilmiş bir mekândır: Grubun toplumsal bileşimi önceden belirlenmiştir. Sahnede neyin söylenebileceğini, özellikle *neyin söylenemeyeceğini* anlamak için, konuşmacılar grubunun oluşum kurallarını, kimin dışlandığını ve kimin kendisini dışladığını bilmek gerekir. En radikal sansür, sahnede olmamaktır. Şu halde farklı kategorilerin (cinsiyet, yaş, öğrenim vb.) temsil oranlarını (istatistiksel ve toplumsal olarak), dolayısıyla söz söyleme yerine erişim şanslarını ve ikincil olarak da ifade zamanıyla ölçülebilecek, söz söylemeye erişim şanslarını göz önünde bulundurmak gerekir. Diğer bir özellik de şudur: Gazeteci, kendi inşa ettiği, "nesnellik" ve "tarafsızlık"

normlarını dayatarak hakem durumunda bulunduğu bir oyun mekânında, (yapısal değil konjonktürel olan) bir tahakküm biçimi kurar.

Ama bu kadarıyla yetinemeyiz. Etkileşim mekânı, farklı alanlar arasındaki kesişim yeridir. Eyleyiciler, "tarafsız" yorumu dayatma, yani kendi görüşlerinin nesnel olduğunu kabul ettirme mücadelelerinde, nesnel olarak hiyerarşik alanlara aidiyetlerine ve kendi alanlarındaki konumlarına bağlı olan kaynaklara sahiptirler. Bu, her şeyden önce siyasal alandır: Doğrudan oyuna dahil olan, dolayısıyla doğrudan çıkarı bulunan ve öyle algılanan siyasetçiler, derhal hem hâkim hem davada taraf olarak algılanırlar; yani her zaman taraflı, çıkarlarını gözeten, hatta bu nedenle geçersiz yorumlar ürettikleri şüphesi yaratırlar. Siyasal alanda farklı konumlar işgal ederler: Bu alanda, bir partiye aidiyetlerine, ama aynı zamanda bu partideki statülerine, ulusal ya da yerel şöhretlerine göre konumlanırlar. Ardından gazetecilik alanı gelir: Gazeteciler (gerekirse *siyaset bilimcilere* de yaslanarak) bir nesnellik ve tarafsızlık retoriği benimseyebilirler ve benimsemek zorundadırlar. Dolayısıyla söz konusu olan, "siyaset bilimi" alanıdır: "Medya siyaset bilimcileri", dışarıda (özellikle yapısal olarak üstün oldukları gazeteciler nezdinde) saygınlık taşısalar da, bu alanın içinde pek itibar görmezler. Dahası burası siyasal pazarlama alanıdır: Siyasetçiler hakkındaki değerlendirmelerini "bilimsel" kanıtlamalara boğan siyasal iletişim danışmanlarıyla ve reklamcılarla temsil edilir. Nihayet bu, kendilerini seçim sonuçlarının yorumlanmasında uzmanlaştırmış seçim tarihi uzmanlarıyla birlikte "akademik" alandır. Dolayısıyla, yapısal ve konumsal olarak en "angaje" olandan en bağlantısız olana dek adım adım uzanan bir ilerleme söz konusudur: Akademisyen, en çok "mesafe"si, en "geniş" bakış açısı bulunan kişi kabul edilir. Seçim gecesi örneğinde görüldüğü gibi,

olabildiğince etkili bir *nesnellik retoriği* üretmek söz konusu olduğunda, akademisyenin diğerleri karşısında yapısal bir avantajı vardır.

Farklı aktörlerin söylemsel stratejileri, özellikle bir nesnellik görünümü yaratmaya yönelik retorik etkiler, alanlar arasındaki simgesel kuvvet ilişkilerine ve bu alanlara aidiyetin farklı katılımcılara sağladığı kozlara bağlı olacaktır. Başka bir deyişle, "tarafsız" hüküm üzerine verilen bu simgesel mücadelede, katılımcıların sahip oldukları farklı kaynaklara ve özgül çıkarlara bağlı olacaktır. Söz konusu kaynak ve çıkarları, katıldıkları farklı alanlar arasında kurulan görünmez ilişkiler sistemindeki konumları belirler. Örneğin siyaset bilimci, siyaset bilimci olarak nesnelliğine daha kolay güvenildiği ve seçimlerin tarihi örneğinde olduğu gibi, kendisine karşılaştırmalar yapma olanağı veren özgül uzmanlığına başvurma olasılığı olduğu için, siyasetçi ve gazeteciye oranla avantaj sahibidir. Nesnellik iddialarını meşrulaştırdığı ve pekiştirdiği gazeteciyle de ittifak yapabilir. Bütün bu nesnel ilişkilerin sonucu, retorik stratejiler biçimi altında etkileşimde ortaya çıkan simgesel kuvvet ilişkileridir: Bu nesnel ilişkiler, temelde kimin sözü kesebileceğini, sorgulayabileceğini, sorulara cevap verebileceğini, soruları geri çevirebileceğini, sözü kesilmeden uzun süre konuşabileceğini ya da müdahalelere kulak asmayabileceğini vb., kimin (çıkarlar, çıkarcı stratejiler vb. hakkında) inkâr stratejilerine, cevap vermeme ritüellerine, klişeleşmiş formüllere mahkûm olduğunu belirler. Retorik strateji ve söylemlerin, işbirliğinin ya da düşmanlıkların, oynanan ve yapılmaya çalışılan "hamlelerin" vb., kısacası söylem çözümlemesinde yalnızca söylemlerden yola çıkılarak anlaşılabileceği düşünülen her şeyin, ancak nesnel yapıların çözümlemeye dahil edilmesiyle açıklanabileceğini göstererek, çalışmamızı bir adım daha ileri götürmemiz gerekir.

Peki ama bu durumda çözümleme neden özellikle zordur? Bunun nedeni kuşkusuz, sosyoloğun nesneleştirdiğini iddia ettiği kişilerin, nesnel nesneleştirmede tekel sahibi olmak için rekabet eden kişiler olmasıdır. Aslında sosyolog, incelediği nesnelere bağlı olarak, gözlemlediği aktörlere ve oyunda kazanılıp kaybedileceklere az çok mesafelidir, onlarla az çok doğrudan rekabet halindedir, dolayısıyla nesneleştirme kisvesi altında üst-söylem oyununa girmeye az çok meyillidir. Çözümlenen oyunda, burada olduğu gibi, diğer bütün söylemler -seçim zaferi kazandığını iddia eden siyasetçinin, adayların durumuna ilişkin nesnel bir değerlendirme yaptığını iddia eden gazetecinin, farkların karşılaştırılmasına ve evrim eğilimlerinin çözümlenmesine dayanarak sonucun nesnel bir açıklamasını sunduğunu iddia eden "siyaset bilimci" ve seçim tarihi uzmanının söylemleri- hakkında bir *üst-söylem* ortaya koyarken, kısacası, sadece söylem gücüyle oyunun üzerinde, "üst" bir konum edinmeye çalışırken, farklı aktörlerin oyunun hakikatini söylemek, böylece kendi "hakikat"lerine üstünlük kazandırıp oyunu kazanmak amacıyla geliştirdikleri strateji biliminden faydalanmak baştan çıkarıcı bir seçenektir. Gözlemcinin algısını yönlendiren, özellikle kendi *vested interests*'ine [yerleşik/köklü çıkarlarına] işaret eden kör noktaları dayatarak belirleyici olan unsur, siyaset sosyolojisi ile "medyatik siyaset bilimi" arasındaki, daha kesin bir ifadeyle gözlemci ile gözlemlenenin nesnel olarak hiyerarşik alanlarında işgal ettikleri konumlar arasındaki nesnel ilişkidir.

Bu örnekte de gördüğümüz gibi, sosyoloğun nesnesiyle ilişkisinin nesneleştirilmesi, nesneye yatırım yapma eğiliminden kopuşun zorunlu koşuludur -oysa, bu eğilim kuşkusuz nesneye ilgisinin kaynağıdır. Nesneleştirme yapabilmek için, nesneye müdahale etmek amacıyla bilimi kullanma eğiliminden bir anlamda vazgeçmek gerekir -kuşkusuz

nesneleştirme derken, oyunun içinde kalarak, öteki oyunculara ilişkin indirgemeci ve taraflı bir görüşe ulaşmayı değil, ancak oyundan ayrılma sayesinde elde edilebilecek bütünsel bir bakış açısı edinmeyi kastediyoruz. Yalnızca sosyolojinin sosyolojisi -ve sosyoloğun sosyolojisi-, bilimsel araştırma sonuçları aracılığıyla ulaşılmak istenen toplumsal amaçlara bir ölçüde hâkim olma imkânı verir. Sosyoloji sanatının kuşkusuz zirvesi olan katılımcı nesneleştirme, ancak şu koşulla gerçekleştirilebilir: Hem katılım olgusunda kayıtlı bulunan nesneleştirmeye ilginin [çıkarın] mümkün olduğunca eksiksiz bir şekilde nesneleştirilmesine, hem de bu ilginin [çıkarın] ve beraberinde getirdiği temsillerin askıya alınmasına dayanmalıdır.

KAYNAKÇA

PIERRE BOURDIEU'NÜN ESERLERİ

1958

Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF.

1962

a. "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, no. 5-6, s. 32-136.

b. "La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial", *Sociologie du travail*, no. 4, s. 313-331.

c. "Les relations entre les sexes dans la société paysanne", *Les Temps Modernes*, no. 195, s. 307-331.

d. "Les sous-prolétaires algériens", *Les Temps Modernes*, no. 199, s. 1030-1051.

1963

"La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique", *Sociologie du travail*, no. 1, s. 24-44.

1966

a. "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps Modernes*, özel sayı, *Problèmes du structuralisme*, no. 246, s. 865-906.

b. "L'école conservatrice, les inégalités devant l'école et devant la culture", *Revue française de sociologie*, cilt 7, no. 3, s. 325-347.

1967

a. Postface, Erwin Panowsky, *Architecture gothique et Pensée scolastique*, Fransızca'ya çeviren P. Bourdieu, Paris, Minuit, s. 137-167.

b. "Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée", *Revue internationale des sciences sociales*, cilt 19, no. 3, s. 367-388.

1968

a. "Éléments d'une théorie sociologique de la perception artistique", *Revue internationale des sciences sociales*, cilt 20, no. 4, s. 640-664.

b. "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research*, cilt 35, no. 4, s. 681-706.

1970

"La théorie", (O. Hahn'la birlikte), *VH 101*, no. 2, s. 12-21.

1971

a. "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies*, Cahiers de recherche de l'École normale supérieure, no. 1, s. 7-26.

b. "Disposition esthétique et compétence artistique", *Les Temps Modernes*, no. 295, s. 1345-1378.

c. "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, cilt 12, no. 3, s. 295-334.

d. "Le marché des biens symboliques", *L'Année sociologique*, no. 22, s. 49-126.

e. "Reproduction culturelle et reproduction sociale", *Information sur les sciences sociales*, cilt 10, no. 2, s. 45-99.

f. "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, cilt 12, no. 1, s. 3-21.

1972

a. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Cenevre, Droz.

b. "La maison kabyle ou le monde renversé", in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, s. 45-59. (ayrıca şu kitapta da yer alır: J. Pouillon ve P. Maranda (ed.), *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1969, s. 739-758.)

c. "Le sens de l'honneur", *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Cenevre, Droz, s. 13-18.

d. "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales*, no. 4-5, s. 1105-1127.

e. "Les trois modes de connaissance théorique", *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Cenevre, Droz, s. 162-174.

1974

a. "Avenir de classe et casualité du probable", *Revue française de sociologie,* cilt 15, no. 1, s. 3-42.

b. "Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation des œuvres d'art", *Information sur les sciences sociales,* cilt 13, no. 2, s. 7-32.

1975

a. "La critique de discours lettré", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 5-6, s. 4-8.

b. "La lecture de Marx: quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques à propos de *Lire le Capital*'", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 5-6, s. 65-79.

c. "Les intellectuels dans le champ de la lutte des classes" (A. Casanova ve M. Simon'la birlikte), *La Nouvelle Critique,* no. 87, s. 20-26.

d. "L'invention de la vie d'artiste", *Actes de la recherche en sicences sociales,* no. 2, s. 67-94.

e. "L'ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 5-6. s. 109-156.

1976

"Le champ scientifique", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 2-3, s. 88-104 (daha önce 1975'te yayımlandı: "La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison", *Sociologie et Sociétés,* Montreal, cilt 7, no. 1, s. 91-118).

1977

a. *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles,* Paris, Minuit (*Travail et Travailleurs en Algérie*'nin kısaltılmış versiyonu, Paris-La Haye, Mouton, 1963).

b. "La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 13, s. 3-43.

c. "L'économie des échanges linguistiques", *Langue française,* no. 34, s. 17-34.

d. "Remarques provisoires sur la perception sociale du corps", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 14, s. 51-54.

e. "Sur le pouvoir symbolique", *Annales,* no. 3, s. 405-411.

1978

a. "Capital symbolique et classes sociales", *L'Arc*, no. 72, s. 13-19.

b. "Classement, déclassement, reclassement", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 24, s. 2-22.

c. "Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 23, s. 67-69.

1979

a. *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit (Giriş bölümü eklenmiş yeni baskı, 1982).

b. "Les trois états du capital culturel", *Acts de la recherche en sciences sociales*, no. 30, s. 3-6.

1980

a. "Comment libérer les intellectuels libres?", *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, s. 67-78.

b. "Comment peut-on être sportif?", *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, s. 173-195.

c. "Le capital social. Notes provisoires", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 31, s. 2-3.

d. "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 32-33, s. 3-14.

e. "Le Nord et le Midi. Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 35, s. 21-25.

f. *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.

g. "Les intellectuels sont-ils hors jeu?", *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, s. 61-66.

h. "L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 35, s. 63-72.

i. "L'opinion publique n'existe pas", *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, s. 222-235, (*Les Temps Modernes*'de de yayımlanmıştır, no. 318, 1973, s. 1292-1309).

j. *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.

1981

a. "Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux grandes écoles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 39, s. 3-70.

b. "La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 36-37, s. 3-24.

c. Préface, Pual F. Lazarsfeld, Marie Jahoda ve Hans Zeisel, *Les Chômeurs de Marienthal*, Paris, Minuit, s. 7-12.

d. "Retrouver la tradition libertaire de la gauche", *Libération*, 23 Aralık, s. 8-9.

1982

a. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

b. "Goffman, le découvreur de l'infiniment petit", *Le Monde*, 4 Aralık, s. 1 ve 30.

c. *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.

1983

a. "Les sciences sociales et la philosophie", *Actes de la recherche en sicences sociales*, no. 47-48, s. 45-52.

b. "Satre, l'invention de l'intellectuel total", *Libération*, 31 Mart, s. 20-21.

c. "The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed", *Poetics*, Amsterdam, cilt 12, no. 4-5, s. 311-356.

d. "The Philosophical Establishment", Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 1-8.

e. "Vous avez dit "populaire"?", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 46, s. 98-105.

1984

a. "Espace social et genèse des 'classes'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 52-53, s. 3-12.

b. *Homo academicus*, Paris, Minuit.

c. "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 52-53, s. 49-55 (ayrıca *Choses dites*, 1987).

d. Préface, Anna Boschetti, *L'Impresa intellectuale. Sartre et "Les Temps Modernes"*, Bari, Dedalo, s. 5-6.

e. "Université: les rois sont nus" (D. Eribon'un katkısıyla), *Le Nouvel Observateur*, 2-8 Kasım, s. 86-90.

1985

a. "A Free Thinker: Do Not Ask Me Who I Am", *Paragraph*, Londra, no. 5, s. 80-87.

b. "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", (R. Chartier ve R. Darnton'la birlikte), *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 59, s. 86-93.

c. "Existe-t-il une littérature belge? Limites d'un champ et frontières politiques", *Études de lettres* (Lozan), no. 4, s. 3-6.

d. "Les intellectuels et les pouvoirs", *Michel Foucault, une histoire de la vérité*, Paris, Syros, s. 93-94.

e. "The Genesis of the Concepts of Habitus and Field", *Sociocriticism, Theories and Perspectives*, II, no. 2, s. 11-24.

1986

a. "D'abord défendre les intellectuels" (D. Eribon'la birlikte), *Le Nouvel Observateur,* 12-18 Eylül, s. 82.

b. "Habitus, code et codification", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 64, s. 40-44.

c. "La force du droit. Éléments pour une sociologie du champs juridique", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 64, s. 5-19.

d. "La science et l'actualité", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 61, s. 2-3.

e. "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 62-63, s. 69-72.

f. "Nécessiter", *Francis Ponge,* Paris, L'Herne, Haziran, s. 434-437.

g. "The Forms of Capital", John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education,* New York-Westport (Connecticut)-Londra, Greenwood Press, s. 241-258 ("Okonomisches Kapital, Kulturelles Kapital, Soziales Kapital"in çevirisi, *Social Welt,* no. 2, 1983, s. 183-198).

1987

a. *Choses dites,* Paris, Minuit.

b. "De la règle aux stratégies", *Choses dites,* Paris, Minuit, s. 75-93 (P. Lamaison'la birlikte; ayrıca *Terrains*'de yayımlanmıştır, no. 4, Mart 1985, s. 93-100).

c. "Espace social et pouvoir symbolique", *Choses dites,* Paris, Minuit, s. 147-166.

d. "Für ein Realpolitik der Vernunft", S. Müller-Rolli (ed.), *Das Bildungswesen der Zukunft,* Stuttgart, Ernst Klett, s. 229-234.

e. "L'assassinat de Maurice Halbwachs", *La Liberté de l'esprit,* "Visages de la Résistance", no. 16, s. 161-168.

f. "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion", Sam Whimster ve Scott Lash (ed.), *Max Weber , Rationality and Modernity,* Londra, Allen and Unwin, s. 119-136.

g. "L'institutionnalisation de l'anomie", *Cahiers du Musée national d'art moderne,* no. 19-20, s. 6-19.

h. "Revolt of the Spirit", *New Socialist,* no. 46, s. 9-11.

i. "Variations et invariants. Éléments pour une histoire structurale du champ des grandes écoles", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 70, s. 3-30.

j. "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology,* no. 32, s. 1-17.

1988

a. "A Long Trend of Change" (Moshe Lewin'in *The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation* adlı kitabının eleştirisi), *The Times Literary Supplement,* 12-18 Ağustos, s. 875-876.

b. "Flaubert's Point of View", *Critical Inquiry,* no. 14, s. 539-562.

c. "La vertu civile", *Le Monde,* 16 Eylül, s. 1-2.

d. *L'Ontologie politique de Martin Heidegger,* Paris, Minuit.

e. "On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power: A Rejoinder to Some Objections", *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies,* Chicago, 20, s. 483-492 (ayrıca *In Other Words* içinde, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 106-119).

f. "Penser la politique", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 71-72, s. 2-3.

g. Préface, Brigitte Mazon, *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécénat américain (1920-1960),* Paris, Cerf, s. I-V.

h. *Homo academicus*'un İngilizce baskısına önsöz, Cambridge, Polity Press, Stanford, Stanford University Press.

i. "Program for a Sociology of Sport", *The Sociology of Sport Journal,* cilt 5, no. 2, s. 153-161.

j. "Vive la crise! For Heterodoxy in Social Science", *Theory and Society,* cilt 17, no. 5, s. 773-788.

1989

a. "For a Socio-Analysis of Intellectuals: On *Homo academicus*", Giriş: L. Wacquant, *Berkeley Journal of Sociology,* no. 34, s. 1-29.

b. "Genèse historique d'une esthétique pure", *Cahiers du Musée national d'art moderne,* s. 95-106.

c. "How Schools Help Reproduce the Social Order", *Currents Contents. Social and Behavioral Science,* cilt 21, no. 8, s. 16.

d. *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps,* Paris, Minuit.

e. "On the Possibility of a Field of World Sociology", Russell Sage "Değişen Bir Toplumda Toplumsal Kuram" konferansında yapılan konuşma, Chicago Üniversitesi.

f. "Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique", *Études rurales,* no. 113-114, s. 15-36.

g. "Scientific Field and Scientific Thought", Sherry B. Ortner (ed.), "Author Meets Critics: Reactions to 'Theory in Anthropology since the Sixties'", *Transformations. Comparative Study of Social Transformations. Working Papers,* Ann Arbor, University of Michigan, s. 84-94.

h. "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World", *Telos,* no. 81, s. 99-110.

i. "Intérêt et désintéressement", *Cahiers de recherche* de l'Institut de recherches et d'études sociologiques et ethnologiques, no. 7.

1990

a. "Animadversiones in Mertonem" Jon Clark, Celia Modgil ve Sohan Modgil (ed.), *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, Londra-New York, The Falmer Press, s. 297-301.

b. "Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 81-82, s. 86-96.

c. "La domination masculine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 84, s. 2-31.

d. "Les conditions sociales de la circulation des idées", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'histoire des littératures romanes*, cilt 14, n. 1-2, s. 1-10.

e. "The Scholastic Point of View", *Cultural Anthropology*, no. 5-4, s. 380-391.

f. "Un contrat sous contrainte" (Salah Bouhedja, Rosine Christin ve Claire Givry'nin katkılarıyla), *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 81-82, s. 34-51.

g. "Un placement de père de famille. La maison individuelle: spécificité du produit et logique du champ de production" (Salah Bouhedja, Rosine Christin ve Claire Givry'nin katkılarıyla), *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 81-82, s. 6-35.

1991

a. "Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années cinquante", *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, Paris, Centre Georges-Pompidou, s. 15-24.

b. "Das Feld der Macht und die Technokratische Herrschaft" I. Dölling (ed.), *Die Intellektuellen und die Macht*, Hamburg, VSA-Verlag, s. 67-100.

c. "Que faire de la sociologie?" (J. Bass'la birlikte), *CFDT aujourd'hui*, no. 100, Mart, s. 111-124.

d. "The Peculiar History of Scientific Reason", *Sociological Forum*, cilt 6, no. 1, s. 3-26.

e. "Un analyseur de l'inconscient", A. Sayad, *L'Immigration ou les Paradoxes de l'altérité*'ye önsöz, Brüksel, de Boeck-Wesmael, s. 7-9.

Yayımlanacak

Practice, Class and Culture. Selected Essays, Loïc Wacquant (ed.), Cambridge, Polity Press.

- ve Luc Boltanski

1975

a. "Le fétichisme de la langue", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 4, s. 2-32.

b. “Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction”, *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 2, s. 95-107.

- ve Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon

1965

Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris, Minuit.

- ve Luc Boltanski, Monique de Saint Martin

1973

“Les stratégies de reconversion. Les classes sociales et le système d'enseignement”, *Information sur les sciences sociales,* cilt 12, no. 5, s. 61-113.

- ve Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron

1973

Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques, genişletilmiş yeni baskı, Paris-La Haye, Mouton (Birinci baskı., 1968).

- ve Patrick Champagne

1989

“L'opinion publique”, Youri Afanassiev ve Marc Ferro (ed.), *50 idées qui ébranlèrent le monde. Dictionnaire de la Glasnost,* Paris, Payot, s. 204-206.

- ve Roger Chartier

1989

“Gens à histoires, gens sans histoires”, *Politix,* no. 6, s. 53-60.

- ve Roger Chartier, Robert Darnton

1985

“Dialogue à propos de l'histoire culturelle”, *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 59, s. 86-93.

-ve Rosine Christin

1990

“La construction du marché. Le champ administratif et la production de la ‘politique du logement'”, *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 81-82, s. 65-85.

- ve Alain Darbel

1966

"La fin d'un malthusianisme", Darras (ed.), *Le Partage des bénéfices, expansion et inégalités en France*, Paris, Minuit, s. 135-154.

- ve Alain Darbel, Jean-Pierre Rivet, Claude Seibel

1963

Travail et Travailleurs en Algérie, Paris-La Haye, Mouton.

- ve Alain Darbel, Dominique Schnapper

1966

L'Amour de l'art. Les musées d'art et leur public, Paris, Minuit.

- ve Yvette Delsaut

1975

"Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 1, s. 7-36.

- ve Jean-Claude Passeron

1963

"Sociologues de mythologies et mythologies de sociologues", *Les Temps Modernes*, no. 211, s. 998-1021.

1964

Les Héritiers. Les étudiants et la culture, Paris, Minuit.

1967

"Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without Subject", *Social Research*, cilt 34, no. 1, s. 162-212.

1970

La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Minuit.

- ve Jean-Claude Passeron, Monique de Saint Martin

1965

Rapport pédagogique et Communication, Paris, La Haye, Mouton.

- ve Monique de Saint Martin

1970

"L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français", *Annales,* cilt 25, no. 1, s. 147-175.

1978

"Le patronat", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 20-21, s. 3-82.

1982

"La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 44-45, s. 2-53.

1987

"Agrégation et ségrégation. Le champs des grandes écoles et le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 69, s. 2-50.

1990

"Le sens de la propriété. La genèse sociale des systèmes de préférence, *Actes de la recherche en sciences sociales,* no. 81-82, s. 52-64.

- ve Abdelmalek Sayad

1964

Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, Minuit.

- ve Bernd Schwibs

1985

"Vernunft ist eine historische Errungenschaft wie die Sozialversicherung", *Neue Sammlung,* no. 3, s. 376-394.

- et al.

1987

"Éléments d'une analyse du marché de la maison individuelle", Paris, Centre de sociologie européenne, miméo.

GENEL KAYNAKÇA

Abrams, Philip, *Historical Sociology*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

Accardo, Alain, *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social. Lire Bourdieu*, Bordeaux, Le Mascaret, 1983.

— ve Corcuff, Philippe (ed.), *La Sociologie de Pierre Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Bordeaux, Le Mascaret, 1986.

Acciaiolo, Gregory L., "Knowing What You Are Doing: Pierre Bourdieu's Outline of a Theory of Practice", *Canberra Anthropology*, 1981, cilt 4, no. 1, s. 23-51.

Adair, Philippe, "La sociologie phagocytée par l'économique. Remarques critiques à propos de *Ce que parler veut dire*", *Sociologie du travail*, 1984, cilt 26, no. 1, s. 105-114.

Alexander, Jeffrey C., Giesen, Bernhard, Munch, Richard ve Smelser, Neil J. (ed.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Ansart, Pierre, "Le structuralisme génétique", "Classements et distinction", "Les champs symboliques", "Reproduction et stratégies", *Les Sociologies contemporaines*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

Archer, Margaret, "Process Without System", *Archives européennes de sociologie*, 1983, cilt 24, no. 1, s. 196-221.

Arliaux, Michel, *Homo academicus* hakkında tanıtım yazısı, *Revue française de sociologie*, 1985, cilt 26, no. 4, s. 713-719.

Aronowitz, Stanley ve Giroux, Henry, *Education Under Siege. The Conversative, Liberal and Radical Debate Over Schooling*, Londra, Routledge and Kegan, 1985.

Ashmore, Malcom, *The Reflexive Thesis: Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, New York, Oxford University Press, 1962.

Aymard, Maurice, "Sociologie et histoire", Henri Mendras ve Michel Verret (ed.), *Les Champs de la sociologie française*, Paris, A. Colin, 1988, s. 221-232.

Bachelard, Gaston, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949; üçüncü baskı, 1966.

Baldwin, John B., "Habit, Emotion, and Self-Conscious Action", *Sociological Perspectives*, 1988, cilt 31, no. 1, s. 35-58.

Barnard, Henri, "Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis", *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, R. Harker et al. (ed.), Londra, Macmillan, 1990.

Bentley, G. Carter, "Ethnicity and Practice", *Comparative Studies in Society and History*, 1987, cilt 29, no. 1, s. 24-55.

Benveniste, Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.

Berelson, Bernard ve Steiner, G. A., *Human Behavior*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1964.

Berger, Bennett, "Taste and Domination", *American Journal of Sociology,* 1986, cilt 91, no. 6, s. 1445-1453.

Berger, Peter, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective,* Harmondsworth, Pelican, 1966.

Bidet, Jacques, "Questions to Pierre Bourdieu", *Critique of Anthropology,* 1979, no. 13-14, s. 203-208.

Bidwell, Charles E., ve Friedkin, Noah E., "The Sociology of Education", Neil J. Smelser (ed.), *The Handbook of Sociology,* Newbury Park, Sage, 1988, s. 449-471.

Blasius, Jorg ve Winkler, Joachim, "Gibt es die "Feinen Unterschiede"? Eine empirische Überprufung der bourdieuschen Theorie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* 1989, cilt 41, no.1, s. 72-94.

Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery,* Londra, Routledge and Kegan, 1976.

Böhlke, Effi (ed.), "Das politische Feld", *Berliner Journal für Soziologie,* özel sayı, yayımlanacak.

Bohn, Cornelia, *Habitus und Kontext: Ein kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus,* Darmstadt, Westdeutscher Verlag, 1991.

Bon, François ve Schemeil, Yves, "La rationalisation de l'inconduite: comprendre le statut du politique chez Pierre Bourdieu", *Revue française de sociologie,* 1980, cilt 30, no. 6, s. 1198-1230.

Boschetti, Anna, "Classi reali e classi costruite", *Rassegna Italiana di Sociologia,* 1985, cilt 26, no. 1, s. 89-99.

—, *Sartre et "Les Temps Modernes". Une entreprise intellectuelle,* Paris, Minuit, 1985.

Bredo, E. ve Feinberg, W., "Meaning, Power and Pedagogy", *Journal of Curriculum Studies,* 1979, cilt 11, s. 315-332.

Brint, Steven ve Karabel, Jerome, *The Diverted Dream: Community Colleges and the Promise of Educational Opportunity in America, 1950-1985,* New York, Oxford University Press, 1989.

Broady, Donald, *Sociologi och epistemology. Om Pierre Bourdieus forfattarskap och den historiska epistemologin,* Stockholm, HLS Forlag, 1990.

— ve Palme, Mikael, "The Field of Institutions of Higher Learning in Sweden", "Colloque sur la comparaison des institutions de formation des dirigeants en Europe"a sunulan bildiri, Paris, Maison des Sciences d l'Homme, 8-9 Kasım 1990.

— ve Persson, Olle, "Bourdieu i USA. Bibliometriska noteringar", *Sociologisk Forskning,* Stockholm, 1989, cilt 26, no. 4, s. 54-73.

Brubaker, Rogers, "Rethinking Classical Sociology: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu", *Theory and Society,* 1985, cilt 14, no. 6, s. 745-775.

—, "Review of Pierre Bourdieu, *Choses dites*", *Contemporary Sociology,* 1989, cilt 18, no. 5, s. 783-784.

—. "Social Theory as Habitus", *Toward a Reflexive Sociology: The Social Theory of Pierre Bourdieu* adlı konferansa sunulan bildiri, Craig Calhoun et al. (ed.), Cambridge, Polity Press.

Bryant, C. G. A., *Positivism in Social Theory and Research,* New York, Saint Martin's Press, 1985.

Bürger, Peter, "The Problem of Aesthetic Value", Peter Collier ve Helga Geyer-Ryan (ed.), *Literary Theory Today,* Ithaca, Cornell University Press, 1990, s. 23-34.

Caillé, Alain, "La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante?", *Sociologie du travail,* 1981, cilt 23, no. 3, s. 257-274.

—, *Critique de Bourdieu,* Lozan, Université de Lausenne, Institut d'anthropologie et de sociologie, "Cours, séminaires et travaux, no. 8", 1987.

—, "Valeurs des biens et valeur des personnes: champs, marché et légitimité", *Bulletin du MAUSS,* 1987, no. 24, s. 129-144.

Calhoun, Craig, J., *The Question of Class Struggle,* Chicago, University of Chicago Press, 1982.

—, "Putting the Sociologist in the Sociology of Culture: The Self-Reflexive Scholarship of Pierre Bourdieu and Raymond Williams", *Contemporary Sociology,* 1990, cilt 19, no. 4, s. 500-505.

—, "Habitus, Field of Power and Capital: The Question of Historical Specificity", *Toward a Reflective Sociology: The Social Theory of Pierre Bourdieu* adlı konferansa sunulan bildiri, Craig Calhoun et al. (ed.), Cambridge, Polity Press, yayımlanacak.

—, Lipuma, Edward ve Postone, Moishe (ed.), *Toward a Reflexive Sociology: The Social Theory of Pierre Bourdieu,* Cambridge, Polity Press, yayımlanacak.

Camic, Charles, "The Matter of Habit", *American Journal of Sociology,* 1986, cilt 91, no. 5, s. 1039-1087.

Caro, Jean-Yves, "La sociologie de Pierre Bourdieu: éléments pour une théorie du champ politique", *Revue française de science politique,* 1980, no. 6.

—, *Les Économistes distingués,* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1982.

Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* Berlin, B. Cassirer, 1910.

Certeau, Michel de, "Foucault and Bourdieu" , *The Practice of Everyday Life,* Berkeley, University of California Press, 1984, s. 45-60.

Chamboredon, Jean-Claude, "Sociologie de la sociologie et intérêts sociaux des sociologues", *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1975, no. 2, s. 2-20.

Champagne, Patrick, *Faire l'opinion. Le nouvel espace politique,* Paris, Minuit, coll. "Le Sens commun", 1990.

Charle, Christophe, *Les Élites de la République, 1880-1900,* Paris, Fayard, 1987.

—, *Naissance des "intellectuels", 1880-1900,* Paris, Minuit, coll. "Le Sens commun", 1990.

Chartier, Roger, "L'histoire culturelle", *l'Histoire en France*, Paris, La Découverte, 1988.

Cicourel, Aaron V., *The Social Organization of Juvenile Justice*, Chicago, Wiley, 1968.

—, "Raisonnement et diagnostic: le rôle du discours et de la compréhension clinique en médecine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1985, no. 60, s. 79-88.

Clark, Terry N., *Prophets and Patrons*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.

Clifford, James ve Marcus, George E. (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

Coenen, Harry, "Praxeologie en strukturatietheorie preliminaire opmerkingen bij een vergelijking", *Antropologische Verkenningen*, 1989, cilt 8, no. 2, s. 8-17.

Collectif "Révoltes logiques", *L'Empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984.

Collins, Randall, *The Credential Society*, New York, Academic Press, 1979.

—, "Cultural Capitalism and Symbolic Violence", *Sociology Since Mid-Century: Essays in Theory Cumulation*, New York, Academic Press, 1981, s. 173-182.

—, "On the Microfoundations of Macrosociology", *American Journal of Sociology*, 1981, cilt 86, s. 984-1014.

—, *Three Sociological Traditions*, New York, Oxford University Press, 1985.

—, "For a Sociological Philosophy", *Theory and Society*, 1988-1989, cilt 17, no. 5, s. 669-702.

—, "Review of *Homo Academicus*", *American Journal of Sociology*, 1989, cilt 95, no. 2, Eylül, s. 460-463.

Connell, R. W., "The Black Box of Habit on the Wings of History: Reflections on the Theory of Reproduction", *Which Way Is Up? Essays on Sex, Class and Culture*, Londra, George Allen and Unwin, 1983, s. 140-161.

Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Cookson, Peter W. Jr. ve Hoges Persell, Carolyn, *Preparing for Power: America's Elite Boarding Schools*, New York, Basic Books, 1985.

Crow, G., "The Use of the Concept of Strategy in Recent Sociological Literature", *Sociology*, 1989, cilt 23, no. 1, s. 1-24.

Dal Lago, Alessandro, "Il sociologo non temperato", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1985, cilt 26, no. 1, s. 79-89.

Davis, Nathalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975.

Dennis, Shirley, "A Critical Review and Appropriation of Pierre Bourdieu's Analysis of Social and Cultural Reproduction", *Journal of Education*, 1986, cilt 16, no. 2, s. 96-112.

Detleff, Muller, Ringer, Fritz ve Simon, Brian (ed.), *The Rise of Modern Educational Systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Dewey, John, *Arts as Experience*, New York, Capricorn, 1958.

DiMaggio, Paul, "Review Essay on Pierre Bourdieu", *American Journal of Sociology*, 1979, cilt 84, no. 6, s. 1460-1474.

—, "Cultural Aspects of Economic Action and Organization", Roger Friedland ve A. F. Robertson (ed.), *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*, New York, Aldine de Gruyter, 1990.

— ve Powell, Walter W., "Introduction", Walter W. Powell ve Paul J. DiMaggio (ed.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

— ve Useem, Michael, "Social Class and Arts Consumption: The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in the America", *Theory and Society*, 1978, cilt 5, no. 2, s. 141-161.

Don, Yehuda ve Karady, Victor (ed.), *Social and Economic History of Central European Jewry*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1989.

Douglas, Mary, "Good Taste: Review of Pierre Bourdieu, *La Distinction*", *The Times Literary Supplement*, 1981, no. 13, s. 163-169.

Dupreel, Eugene, *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Paris, Griffon, coll. "Bibliothèque scientifique", 1978.

Earle, William James, "Bourdieu's "Habitus"", basılmamış makale, Department of Philosophy, Baruch College, City University of New York, 1988.

Eder, Klaus, *Klassenlage, Lebenstill und kulturelle Praxis: Beitrage zur Auseinandersetzun mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989.

Elster, Jon, *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

—, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Empson, W., *Some Versions of the Pastorals*, Londra, Chatto and Windus, 1935.

Fabiani, Jean-Louis, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, coll. "Le Sens commun", 1988.

Filloux, Jean-Claude, "Introduction", Émile Durkheim, *La Science sociale et l'Action*, Paris, PUF, 1970, s. 5-68.

Fiske, Alan Page, *Structure of Social Life: The Four Elementary Forms of Human Relations*, New York, The Free Press, 1991.

Foley, Douglas E., "Does the Working Class Have a Culture in the Anthropological Sense of the Term?", *Cultural Anthropology*, 1989, cilt 4, no. 3, s. 137-162.

Fornel, Michel de, "Légitimité et actes de langage", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, no. 46, s. 31-38.

Foster, Steven W., "Reading Pierre Bourdieu", *Cultural Anthropology*, 1986, cilt 1, no. 1, s. 103-110.

Foucault, Michel, *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Fournier, Marcel ve Lamont, Michèle (ed.), "La culture comme capital", *Sociologie et Sociétés*, özel sayı, 1989, cilt 21, no. 2.

Friedson, Elliott, *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge,* Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Frow, J., "Accounting for Tastes: Some Problems in Bourdieu's Sociology of Culture", *Cultural Studies,* 1987, cilt 1, no. 1, s. 59-73.

Gamboni, Dario, *La Plume et le Pinceau, Odilon Redon et la littérature,* Paris, Minuit, 1989.

Gans, Herbert, *High Culture and Low Culture: An Analysis and Evolution of Taste,* New York, Harper, 1975.

—, "Sociology in America: The Discipline and the Public", *American Sociological Review,* 1989, cilt 54, no. 1, s. 1-16.

Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology,* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967.

Garnham, Nicholas, "Extended Review: Bourdieu's *Distinction*", *The Sociological Review,* 1986, cilt 34, no. 2, s. 423-433.

— ve Williams, Raymond, "Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture", *Media, Culture, and Society,* 1980, cilt 2, no. 3, s. 297-312.

Gartman, David, "Culture as Symbolization or Mass Reification: A critique of Bourdieu's *Distinction*", American Sociological Association'ın yıllık toplantısında sunulan bildiri, San Francisco, *American Journal of Sociology,* yayımlanacak.

Gebeaur, Gunther ve Wulff Christoph, *Sozialer Sinn und Geschmak,* Berlin, yayımlanacak.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures,* New York, Basic Books, 1974.

—, *Works and Lives: The Anthropologist as Author,* Stanford, Stanford University Press, 1987.

Gerhards, Jurgen ve Anheier, Helmut K., "The Literary Field: An Empirical Investigation of Bourdieu's Sociology of Art", *International Sociology,* 1989, cilt 4, no. 2, s. 131-146.

Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis,* Berkeley, University of California Press, 1979.

—, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration,* Cambridge, Policy Press, 1984.

—, "The Politics of Taste", *Partisan Review,* 1986, cilt 53, no. 2, s. 300-305.

Giroux, Henri, "Power and Resistance in the New Sociology of Education: Beyond Theories of Social and Cultural Reproduction", *Curriculum Perspectives,* 1982, cilt 2, no. 3, s. 1-13.

—, *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition,* New York, Bergin and Garvey, 1983.

Goffman, Erving, *Forms of Talk,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1981.

Gorder, K. L., "Understanding School Knowledge: A Critical Appraisal of Basil Bernstein and Pierre Bourdieu", *Educational Theory,* 1980, cilt 30, no. 4, s. 335-346.

Gouldner, Alvin W., *The Coming Crisis of Western Sociology,* New York, Basic Books, 1970.

Granovetter, Mark, "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embededness", *American Journal of Sociology,* 1985, cilt 91, s. 481-510.

—, "The Old and New Economic Sociology", Roger Friedland ve A. F. Robertson (ed.), *Beyond the Markeptlace: Rethinking Economy and Society,* New York, Aldine de Gruyter, 1990, s. 89-112.

Groethusen, Bernard, *Jean-Jacques Rousseau,* Paris, Gallimard, 1983.

Grossetti, Michel, "Métaphore économique et économie des pratiques", *Recherches sociologiques,* 1986, cilt 17, no. 2, s. 233-246.

Guiraud, Pierre, *Le Français populaire,* Paris, PUF, 1965.

Hanks, William F., "Discourse Genres in a Theory of Practice", *American Ethnologist,* 1987, cilt 14, s. 668-692.

Hareven, Tamara K., "A Complex Relationship: Family Strategies and the Processes of Economic Change", Roger Friedland ve A. F. Robertson (ed.), *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society,* New York, Aldine de Gruyter, 1990, s. 215-244.

Harker, Richard K., "On Reproduction, Habitus and Education", *British Journal of Sociology of Education,* 1984, cilt 5, no. 2, s. 117-127.

—, Mahar, Cheleen ve Wilkes, Chris (ed.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory,* Londra, Macmillan, 1990.

Henley, Nancy, *Body Politics,* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977.

Héran, François, "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie,* 1987, cilt 28, no. 3, s. 385-416.

Hoffman, Stanley, "Monsieur Taste", *New York Review of Books,* 1986, cilt 33, no. 6, s. 45-48.

Honneth, Axel, "The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", *Theory, Culture, and Society,* 1986, no. 3, s. 55-66.

—, Kocyba Hermann ve Schwibs Bernd, "The Struggle for Symbolic Order: An Interview with Pierre Bourdieu", *Theory, Culture, and Society,* 1986, no. 3, s. 35-51.

Hunt, Lynn, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution,* Berkeley, University of California Press, 1984.

Inglis, Fred, "The Conflict of the Faculties", *The Times Higher Education Supplement,* 30 Ekim 1988, s. 18-19.

Inglis, R., "Good and Bad Habitus: Bourdieu, Habermas and the Condition of England", *The Sociological Review,* 1979, cilt 27, no. 2, s. 353-369.

Ingram, D., "The Possibility of Communication Ethic Reconsidered: Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse", *Man and World,* 1982, no. 15, s. 149-161.

Jacoby, Russell, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, New York, Noonday Press, 1987.

Jameson, Fredric, *Postmodernism or The Cultural Logic of Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1990.

Janning, Frank, *Pierre Bourdieus Theorie der Praxis*, Opladen, West deutscher Verlag, coll. "Studien zur Sozial Wissenschaft", 1991.

Jay, Martin, "Fieldwork and Theorizing in Intellectual History: A Reply to Fritz Ringer", *Theory and Society*, 1990, cilt 19, no. 3, s. 311-322.

Jenkins, Richard, "Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism", *Sociology*, 1982, cilt 16, no. 2, s. 270-281.

—, "Review of *Distinction*", *Sociology*, 1986, cilt 20, no. 1, s. 103, 105.

—, "Language, Symbolic Power and Communication: Bourdieu's *Homo Academicus*", *Sociology*, 1989, cilt 23, no. 4, s. 639-645.

Joppke, Christian, "The Cultural Dimension of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu", *Berkeley Journal of Sociology*, 1986, cilt 31, s. 53-78.

Karabel, Jerome, "Status Group Struggle, Organizational Interests, and the Limits of Institutional Autonomy: The Transformation of Harvard, Yale and Princeton, 1918-1940", *Theory and Society*, 1984, no. 13, s. 1-40.

Karady, Victor, "Les professeurs de la République. Le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale à la fin du XIXe siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, no. 47-48, s. 90-112.

—, "Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1988, no. 74, s. 23-32.

— ve Mitter, Wolfgang (ed.), *Sozialstruktur und Bildungswesen in Mitteleuropa*, Viyana-Köln, Oohlau Verlag, 1990.

Kestenbaum, Victor, *The Phenomenological Sense of John Dewey: Habit and Meaning*, Atlantic Highland (New Jersey), Humanities Press, 1977.

Knights, David ve Morgan Glenn, "The Concept of Strategy in Sociology: A Note of Dissent", *Sociology*, 1990, cilt 24, no. 3, s. 475-484.

Kot, A ve Lautier, B., "Métaphore économique et magie sociale chez Pierre Bourdieu", *L'Empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984, s. 70-86.

Labov, William, *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1973.

Lakomski, G., "On Agency and Structure: Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron's Theory of Symbolic Violence", *Curriculum Inquiry*, 1984, cilt 14, no. 2, s. 151-163.

Laks, Bernard, "Langage et pratiques sociales. Étude sociolinguistique d'un groupe d'adolescents", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, no. 46, s. 73-97.

Lamont, Michèle, "Slipping the World Back In: Bourdieu on Heidegger", *Contemporary Sociology*, 1989, cilt 18, no. 5, s. 781-783.

— ve Larreau, Annette P., "Cultural Capital: Allusions, Gaps, and Glissandos in Recent Theoretical Developments", *Sociological Theory*, 1988, cilt 6, no. 2, s. 153-168.

— ve Wuthnow, Robert, "Betwixt and Between: Recent Cultural Sociology in Europe and the United States", George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis*, New York, Columbia University Press, 1990, s. 287-315.

Lash, Scott, "Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu", *Sociology of Postmodernism*, Londra, Routledge, 1990, s. 237-265.

Laumann, Edward O. ve Knoke, David, *The Organizational State*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

Lee, Orville, "Observations on Anthropological Thinking about the Culture Concept: Clifford Geertz and Pierre Bourdieu", *Berkeley Journal of Sociology*, 1988, cilt 33, s. 115-130.

Lemert, Charles C., "Literary Politics and the "Champ" of French Sociology", *Theory and Society*, 1981, cilt 10, no. 5, s. 645-669.

— (ed.), *French Sociology since 1968: Rupture and Renewal*, New York, Columbia University Press, 1982.

—, "French Sociology: After the 'Patrons', What?", *Contemporary Sociology*, 1986, cilt 15, no. 5 s. 689-692.

—, "The Habits of Intellectuals: Response to Ringer", *Theory and Society*, 1990, cilt 19, no. 3, s. 295-310.

Lepenies, Wolf, *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

—, *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

Lewin, Moshe, *The Making of the Soviet System: Essays in the Social History of Interwar Russia*, New York, Pantheon, 1985.

Lichterman, Paul, "Revisiting a Gramscian Dilemma: Problems and Possibilities in Bourdieu's Analysis of Culture and Politics", American Sociological Association'ın yıllık toplantısına sunulan bildiri, San Francisco, 1989.

Lienard, Georges ve Servais, Émile, "Practical Sense: on Bourdieu", *Critique of Anthropology*, 1979, cilt 13, no. 14, s. 209-219.

Luhmann, Niklas, "The Economy as a Social System", *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press, 1982.

Maccoby, Eleanor E., "Gender as a Social Category", *Developmental Psychology*, 1988, cilt 24, no. 6, s. 755-765.

Marcus, George E. ve Fisher, Michael M. J., *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

Martin, Bill ve Szelenyi, Ivan, "Beyond Cultural Capital: Toward a Theory of Symbolic Domination", R. Eyerman ve T. Soderquist (ed.), *Intellectuals, Universities and the State*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Mauss, Marcel, "Les techniques du corps", *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1936, s. 365-386.

— [1902-1903], "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, s. 1-141.

McAlonn, John J., "A Prefatory Note to Pierre Bourdieu's 'Program for a Sociology of Sport'", *Sociology of Sport Journal*, 1988, cilt 5, no. 2, s. 150-152.

McCleary, Dick, "Extended Review: Bourdieu's *Choses dites*", *The Sociological Review*, 1989, cilt 37, no. 2, s. 373-383.

Mehan, Hugh ve Wood, Houston, *The Reality of Ethnomethodology*, New York, Wiley, 1975.

Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1968.

Miyajima, Takashi, "Bourdieu Sahkaigaku no ronri, shakaigakuteki kettei, jirit-susei, shintai o megutte" ["The Logic of Bourdieu's Sociology: On Social Determinism, Autonomy, and the Body"], *Gendaï Shiso*, 1990, cilt 18, no. 3, s. 220-229.

—, Hidenori, Fujita, Yuichi, Aknaga, Kenji, Haschimoto ve Kokichi, Shimizu, "Buka no kaisosei to bunkateki saisesan" ["Cultural Stratification and Cultural Reproduction"], *Tokyo Daigaku Kyoiku Gakubu Kiyo* [Annals of the Faculty of Education of Tokyo], 1987, s. 51-89.

Miller, Don ve Branson, Jan, "Pierre Bourdieu: Culture and Praxis", Diane J. Austin-Bross (ed.), *Creating Culture: Profiles in the Study of Culture*, Sydney, Allen and Unwin, 1987, s. 210-225.

Miller, Max, "Die kulturelle Dressur des Leviathans und ihne epistemologischen Reflexe", *Soziologische Revue*, 1989, cilt 12, no. 1, s. 19-24.

Morgan, David H., "Strategies and Sociologists: A Comment on Crow", *Sociology*, 1989, cilt 23, no. 1, s. 25-29.

Mortier, Freddy, "Actietheoretische analyse van rituelen volgens de praxeologie van Pierre Bourdieu", *Antropologische Verkenningen*, 1989, cilt 8, no. 2, s. 40-48.

Müller, Hans Peter, "Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzuge der kultursoziologie Pierre Bourdieus", *Kölner Zeitshrift für Soziologie und Sozialforschung*, 1986, supplément, s. 162-170.

Murphy, Raymond, "Power and Autonomy in the Sociology of Education", *Theory and Society*, 1982, no. 11, s. 179-203.

—, "The Struggle for Scholarly Recognition: The Development of the Closure Problematic in Sociology", *Theory and Society*, 1983, no. 12, s. 631-658.

Oakes, Jeannie, *Keeping Track: How Schools Structure Inequality*, New Haven, Yale University Press, 1985.

O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Londra, Routledge and Kegan, 1981.

Ostrow, James M., "Culture as a Fundamental Dimension of Experience: A Discussion of Pierre Bourdieu's Theory of the Human Habitus", *Human Studies*, 1981, cilt 4, no. 3, s. 279-297.

—, *Social Sensitivity: An Analysis of Experience and Habit*, Stony Brook, State University of New York Press, 1990.

Paradeise, Catherine, "Sociabilité et culture de classe", *Revue française de sociologie*, 1981, cilt 21, no. 4.

Parsons, Talcott ve Smelser, Neil J., *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Londra, Routledge and Kegan, 1956.

Passeron, Jean-Claude, "La signification des théories de la reproduction socio-culturelle", *International Social Science Journal*, 1986, cilt 38, no. 4, s. 619-629.

Perinbanayagam, R. S., *Signifying Acts: Structure and Meaning in Everyday Life*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1985.

Phillips, Bernard S., "Toward a Reflexive Sociology", *The American Sociology*, 1988, cilt 19, no. 2, s. 138-151.

Pinto, Louis, "La vocation de l'universel. La formation de l'intellectuel vers 1900", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, no. 55, s. 23-32.

—, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujord'hui*, Paris, L'Harmattan, 1987.

Platt, Robert, "Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology", *The Sociological Review*, 1989, cilt 37, no. 4, s. 636-667.

Pudal, Bernard, "Les dirigeants communistes. Du 'fils du peuple' à l'"insituteur des masses'", *Actes de la recherhe en sciences sociales*, 1988, no. 71-72, s. 46-70.

Rancière, Jacques, "L'éthique de la sociologie", Collectif "Révoltes logiques" (ed.), *l'Empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984, s. 13-36.

Rasmussen, David, "Praxis and Social Theory", *Human Studies*, 1981, cilt 4, no. 3, s. 273-278.

Ringer, Fritz, "The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge", *Theory and Society*, 1990, cilt 19, no. 3, s. 269-294.

—, *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Rittner, Volker, "Geschmack und Natürlichkeit", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialforschung*, 1984, cilt 36, no. 2, s. 372-378.

Ritzer, George, "Metatheory in Sociology", *Sociological Forum*, 1990, cilt 5, no. 1, s. 3-17.

Robbins, Derek, "Bourdieu in England", basılmamış makale, School for Independent Study, North-East London Polytechnic, 1988.

—, *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Milton Keynes, Open University Press, 1990.

Robinson, Robert V. ve Garnier, Maurice A., "Class Reproduction among Men and Women in France: Reproduction Theory on its Home Ground", *American Journal of Sociology*, 1985, cilt 91, no. 2, s. 250-280.

Rosaldo, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.

Rupp, Jan C. C. ve de Lange, Rob, "Social Order, Cultural Capital and Citizenship. An Essay Concerning Educational Status and Educational Power Versus Comprehensiveness of Elementary Schools", *The Sociological Review*, 1989, cilt 37, no. 4, s. 668-705.

Sack, Hans-Gerhard, "The Relationship Between Sport Involvement and Life-Style in Youth Culture", *International Review for the Sociology of Sport*, 1988, cilt 23, no. 3, s. 213-232.

Sacks, Harvey ve Schegloff, Emmanuel A., "Two Preferences in the Organization of Reference to Persons in Conversation and their Interaction", George Psathas (ed.), *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, New York, Irvington Press, 1979, s. 15-21.

Sahlins, Marshall, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

—, "Post-structuralisme, anthropologie et histoire", *L'Ethnographie*, 1989, no. 105, s. 9-34.

Sanchez de Horcajo, J. J., *La Cultura, reproducio o cambia: el analysis sociologico de P. Bourdieu*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociologicas, monographie 23, 1979.

Sartre, Jean-Paul, "Avant-propos", Pual Nizan, *Aden Arabie*, Paris, Maspero, 1960.

Schatzki, Theodore Richard, "Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice", *Inquiry*, 1987, cilt 30, no. 1-2, s. 113-136.

Schegloff, Emmanuel, "Between Macro and Micro: Contexts and Other Connections", Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Munch ve Neil J. Smelser (ed.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1987, s. 207-234.

Schiltz, M., "Habitus and Peasantisation in Nigeria: A Yoruba Case Study", *Man*, 1982, cilt 17, no. 4, s. 728-746.

Schmidt, James, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism*, New York, Saint Martin's Press, 1985.

Schorske, Carl E. [1961], *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, New York, Vintage, 1981.

Schudson, Michael, *Discovering the News*, New York, Basic Books, 1978.

Scott, James S., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Scott, Joan, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.

Sewell, William H., *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Sharrock, Wes ve Anderson, Bob, *The Ethnomethodologists*, Londra, Ellis Horwood and Tavistock, 1986.

Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Snook, Ivan, "Language, Truth and Power: Bourdieu's "Ministerium"", R. Harker et al. (ed.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory,* Londra, Macmillan, 1990, s. 160-180.

Synders, George, *École, Classe et Culture de classe. Une relecture critique de Baudelot-Establet, Bourdieu-Passeron et Illich,* Paris, PUF, 1976.

Staub-Bernasconi, Silvia, "Theoretischer und Praktikerinnen Sozialer Arbeit: Essay über symbolische Macht und die Bewegungsgesetze des Bildungscapitals", *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie,* 1989, cilt 14, no. 3, s. 445-468.

Steinrücke, Margareta, "Notiz zum Begriff der Habitus bei Bourdieu", *Das Argument,* cilt 30, no. 1, s. 92-95.

Sulkunen, Pekka, "Society Made Visible: On the Cultural Sociology of Pierre Bourdieu", *Acta Sociologica,* 1982, cilt 25, no. 2, s. 103-115.

Swartz, David, "Pierre Bourdieu: The Cultural Transmission of Social Inequality", *Harvard Educational Review,* 1977, cilt 47, s. 545-554.

—, "Classes, Educational Systems and Labor Markets", *European Journal of Sociology,* 1981, cilt 22, no. 2, s. 325-353.

—, "Reflexive Sociology: A Comparison of Pierre Bourdieu and Alvin Gouldner", American Sociological Association'ın yıllık toplantısına sunulan bildiri, San Francisco, 1989.

Swedberg, Richard, Himmelstrang, Ulf ve Brulin, Goran, "The Paradigm of Economic Sociology: Premises and Promises", *Theory and Society,* 1987, cilt 16, no. 2, s. 169-214.

Terray, Emmanuel, *La Politique dans la caverne,* Paris, Éd. du Seuil, 1990.

Thapan, Meenakshi, "Some Aspects of Cultural Reproduction and Pedagogic Communication", *Economic and Political Weekly,* 19 Mart 1988, s. 592-596.

Thompson, John B., "Symbolic Violence: Language and Power in the Sociology of Pierre Bourdieu", *Studies in the Theory of Ideology,* Cambridge, Polity Press, 1984, s. 42-72.

—, "Editor's Introduction", Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power,* Cambridge, Polity Press, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

Tilly, Charles, *The Contentious French: Four Centuries of Popular Struggles,* Cambridge, Harvard University Press, 1986.

—, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990,* New York, Basil Blackwell, 1990.

Van Parijs, Philippe, "Sociology as General Economics", *European Journal of Sociology,* 1981, cilt 22, no. 2, s. 299-324.

Verboven, Dick, "Bourdieu in breder perspectief: paralellen en divergenties tussen de praxeologische benaderingen van Leuven en Gent", *Antropologische Verkenningen,* 1989, cilt 8, no. 2, s. 1-7.

Vervaeck, Bart, "Over lijnen, cirkels en spiralen: een kritiek op Pierre Bourdieu", *Antropologische Verkenningen,* 1989, cilt 8, no 2, s. 8-17.

Viala, Alain, *Naissance de l'écrivain, sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Minuit, coll. "Le Sens commun", 1985.

Wacquant, Loïc, "Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist: An Inquiry into Pierre Bourdieu's Sociology", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 1987, cilt 23, no. 1, s. 65-88.

Willis, Paul, *Learning to Labour: How Working-Class Kids Get Working-Class Jobs*, New York, Columbia University Press, 1977.

—, "Cultural Production and Theories of Reproduction", L. Barton ve S. Walker (ed.), *Race, Class, and Education*, Londra, Croom-Helm, 1983.

Wilson, Elizabeth, "Picasso and pâté de foie gras. Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", *Diacritics*, 1988, cilt 18, no. 2, s. 47-60.

Winckler, Joachim, ""Monsieur le Professeur!" Anmerkungen zur Soziologie Pierre Bourdieus", *Sociologia Internationalis*, 1989, cilt 27, no. 1, s. 5-18.

Wrong, Dennis, "The Oversocialized Conception of Man", *American Sociological Review*, 1961, cilt 26, s. 183-193.

Zelizer, Viviana, "Beyond the Polemics on the Market: Establishing a Theoretical and Empirical Agenda", *Sociological Forum*, 1988, cilt 3, no. 4, s. 614-634.

Zolberg, Vera, "Taste as a Social Weapon", *Contemporary Sociology*, 1986, cilt 15, no. 4, s. 511-515.

—, *Constructing a Sociology of the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Zukin, Sharon ve DiMaggio, Paul (ed.), *Structures of Capital: The Social Organization of the Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Günümüz sosyal bilim dünyasına damgasını vurmuş isimlerden biridir Pierre Bourdieu. İncelediği alanlar açısından büyük bir çeşitlilik gösteren eserleri, dünyanın dört bir yanında çeşitli disiplinlerden araştırmacıları etkiledi, etkiliyor.

Bourdieu'nün dünyasına genel bir bakış sunan bu kitap üç bölümden oluşuyor: İlk bölümü oluşturan giriş yazısında Wacquant, Bourdieu'nün bütün eserleri üzerine derli toplu ama son derece derinlikli bir değerlendirme yapıyor. İkinci bölümde, Wacquant'la yaptığı görüşmelerde Bourdieu, sosyolog ve antropolog olarak entelektüel serüveninin adeta bir muhasebesini ortaya koyuyor. Çalışmalarını, kullandığı temel kavramları -yapı, alan, strateji, habitus, kültürel sermaye, çıkar, *illusio*, simgesel iktidar- olabildiğince yalın ve anlaşılır bir dille açıklıyor. Eserlerinin yanlış anlaşılmasının nedenlerine işaret eip kendisine yöneltilen eleştirilere cevap verirken, hem sosyal bilimler alanının genel bir manzarasını çizmiş oluyor hem de bu alanda kendi özgün konumunu net bir şekilde sergiliyor. Kitabın üçüncü bölümünde lisansüstü öğrencileriyle yaptığı bir araştırma seminerinde verdiği konferanslar yer alıyor. Bu bölümde Bourdieu, araştırma anlayışını öğrencilere aktarırken pratikten yola çıkıp epistemolojik ilkelere ulaşıyor.

Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, çağdaş sosyal bilimcilerin belki de en önemlisi olan Bourdieu'nün eserlerine mükemmel bir giriş niteliğinde.






ISBN-13: 978-975-05-0177-7
9 789750 501777